Працы БДУ

1923 N4-5

Сацыялістычная Савецкая Рэспубліка Беларусі
Rèpublique Socialiste des Sovjets de la Russie-Blanche

ПРАЦЫ
Беларускага Дзяржаўнага Унівэрсытэту у Менску

Les Annales
de l'Université de Minsk

1923 г.



№ 4-5.

„БЕЛТРЭСТДРУК"
МЕНСК 1923

ОГЛАВЛЕНИЕ

---

*) По техническим причинам статьи С. З. Каценбогена: „Спорные вопросы цигенеономии" и „Сложные формы брака в Абиссинии" помещены после оффициальной части.

№ 4-5

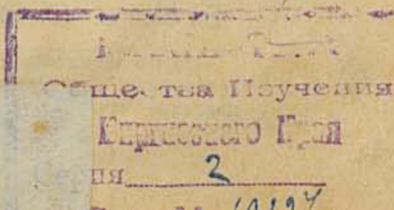
ПРАЦЫ
БЕЛАРУСКАГА ДЗЯРЖАЎНАГА ЎНІВЭРСЫТЭТУ

ТРУДЫ
Белорусского Государственного Университета

וויסנשאפטלעכע שריפטן
פון ווייסרוסישן מלוכע־אוניווערסיטעט.

PRACE NAUKOWE
Uniwersitetu Państwowego na Białorusi

LES ANNALES
de l'Université de la Russie-Blanche



ОГЛАВЛЕНИЕ

*) По техническим причинам статьи С. З. Каценбогена: „Спорные вопросы генеономии“ и „Сложные формы брака в Абиссинии“ помещены после официальной части.

От редакции.

Настоящая (четвертая-пятая) книга „Трудов“ выходит ко второй годовщине Белорусского Государственного Университета.

Два года, прошедших со дня основания Университета, были периодом его органического роста, не закончившегося еще и в настоящее время.

Исключительное внимание и действенная поддержка, оказываемые Университету правительством Социалистической Советской Республики Белоруссии; глубокая преданность своему делу кадра научных работников, сгруппировавшихся вокруг молодой Высшей школы; энтузиазм, которым воодушевлена напряженно работающая, несмотря на тяжкие материальные лишения, студенческая масса,—все это помогло Белорусскому Государственному Университету занять в течение короткого промежутка времени прочное место в рядах Высших Учебных Заведений Советского Союза и насчитывать ныне в своих рядах свыше четырех тысяч студентов и до ста тридцати научных работников.

Истекший год ознаменовался в жизни Университета первым выпуском окончивших Рабочий Факультет. Несколько десятков выходцев из народной толщи, из среды рабочих и крестьян, уже приобщены Белорусским Университетом к источникам знания и культуры. Наступающий год принесет нам и первый выпуск Университета.

В ожидании этого радостного дня, когда Белорусский Государственный Университет даст нашей Республике, с огромными усилиями создавшей свой центр высшего знания, строителей народного хозяйства и культуры—первых советских экономистов, педагогов, юристов, а вслед за тем и врачей,—все работники Университета будут с неослабной энергией продолжать свою деятельность

Редакционная коллегия почитает приятным долгом принести от имени Университета благодарность всем Научным и Высшим Учебным Заведениям, в особенности иностранным, которые откликнулись на ее призыв и вступили с Белорусским Университетом в обмен изданиями.

Редакционная коллегия: **Б. М. Беркенгейм. С. Я. Вольфсон. В. Н. Ивановский.**

От редакции. По техническим причинам в настоящий выпуск не могла войти статья проф. А. Н. Ясинского „Чешский Лан XIV в.", о чем редакция глубоко сожалеет.

И. И. ЗАМОТИН.

Некрасов—художник.

(1821—1921).

К истории демократизации русского художественного слова.

Над открытой могилой Некрасова Достоевский произнес известную свою фразу: «Некрасов, в ряду поэтов, должен прямо стоять за Пушкиным и Лермонтовым». И тогда же ему громко возразили из толпы молодежи, провожавшей гроб поэта: «Нет, Некрасов выше Пушкина и Лермонтова».

Это было началом спора о Некрасове—художнике,—спора, докатившегося до наших дней. И в этом споре муза Некрасова услышала много жестких и обидных признаний. Его стихи называли «неуклюжими», «дубовыми» или даже «больничными», как выразился Ап. Григорьев. Герцен нашел в его стихах «злую сухость». Тургенев почувствовал к ним, по его собственному выражению, «нечто вроде положительного отвращения», не мог дочитать его стихотворений и «бросил, как он говорит, в угол это жеванное папье-маше с поливкой из острой водки». Л. Толстой видел в стихах Некрасова только «фальшивое простонародничанье» и еще не так давно, в 1902 году, говорил о Некрасове, как о человеке, «совершенно лишенном поэтического дара». И даже Белинский, тот Белинский, который, по признанию самого Некрасова, «произвел его из литературного бродяги в дворяне», сказал однажды о нем с горячностью неистового Виссариона: «Что за талант у этого человека! И что за топор его талант!»

И между тем, нас неотразимо влечет к Некрасову какая-то суровая прелесть его стихотворной речи, какая-то волнующая, умиляющая красота его поэтического образа. Еще со школьной скамьи, даже больше—с первых уроков обучения грамоте, мы привыкаем любить Некрасова за его родную нам природу, за убогую деревню, за крестьянских женщин и детей, за малютку-мужичка, шагающего за возом хвороста, за дедушку Мазая, за Орину, мать солдатскую, за тоскливую «осеннюю вьюгу» и за «зеленый шум» весенней природы, за унылую равнину, оглашаемую стонами кулика, и за великую русскую Волгу с ее щемящей сердце бурлацкой песнью. Рано или поздно Некрасов открывается всем—одним за чтением школьной хрестоматии, другим в горячем литературном споре, одним у рояля—в изысканно-утонченной мелодекламации некрасовских мотивов, другим—в минорных аккордах старой гитары, надрывно аккомпанирующей некрасовским строфам: «Еду ли ночью по улице темной» или «Укажи мне такую обитель». Мы все проходим через Некрасова, как через детскую корь, как через отроческую задумчивость, как через молодое очарование и разочарование,—и все в свое время не рассудком, а сердцем смутно стараемся разгадать своеобразную загадку его художественного дарования.

И в самом деле, в чем оно—это дарование? Можно ли говорить о Некрасове-художнике, не рискуя впасть в оценку его как стихотворца-публициста, как певца исключительно гражданской скорби, граничащей, по мнению Толстого, даже с «фальшивым простонародничаньем»? В чем заключается эта «тайна поэзии» Некрасова, к разгадке которой, как думает один из истолкователей поэта, мы подошли лишь недавно, спустя много лет после его смерти (Мережковский. «Две тайны русской поэзии. Некрасов и Тютчев», Пгрд 1915).

Подойдем к этой загадке исторически спокойно, как и следует сделать теперь, когда наступило время подвести итоги литературному наследству Некрасова. Для этого нужно поставить несколько вопросов: во-первых, откуда, из какой среды, из каких наблюдений и влияний выходит Некрасов, как художник; во-вторых, есть-ли у него своя художественная техника, и если есть, то в чем она; в-третьих, есть-ли у Некрасова художественное отображение русской жизни, и наконец, в-четвертых—выявляет-ли он свое собственное художническое лицо, и если выявляет, то в чем состоит этот, скрытый от нас, индивидуальный источник света, которым незримо озарены некрасовские картины.

Колыбель поэзии Некрасова—русская деревня 20—30-х годов прошлого столетия. На почтовом тракте между Ярославлем и Костромой, в усадьбе мелкопоместного дворянина, зародились первые вдохновения будущего певца народного горя. Равнинные берега Волги ниже Ярославля, весной широко затопляемые полою водою, сумрачный северный бор и кудрявое чернолесье, рыжая пахота, золотистые хлебные поля, обширные луга на левом и небольшие холмы на правом берегу Волги—таков нехитрый ландшафт «Некрасовщины», бледно-пестрый весной, серый в позднюю осень, однообразно мертвенный под зимним снеговым покровом и всегда одинаково грустно оживляемый кое-где выброшенными темными пятнами деревень, которые, как галочьи гнезда, беспорядочно торчат из общего фона картины. Вот источник картин природы, написанных некрасовской кистью; вот почему от них веет ароматом ржаного поля, бодрой свежестью зимнего первопутка, унылой думой ненастной осени, широкой удалью и неизбывной тоской русской равнины.

Но Некрасовщина была не одним только географическим пунктом рождения Некрасова—художника русской природы: она была и источником его исходной художнической психики,—она дала толчок основным мотивам его поэтики. Будущий поэт выростал в своем родном доме в тяжелой обстановке крепостного быта. Его отец был человек крутого нрава—и как помещик, и как глава семьи. Его образ, зарисованный в стихотворениях «Псовая охота», «Родина», «Несчастные», «Мать», производит отталкивающее впечатление. Это—по выражению поэта—«угрюмый невежда», «губитель» кроткой жены, развратник, окружавший себя толпой «любовниц и псарей», деспот, который «всех собой давил» и сам мог жить свободно среди «подавленных страданий». Темная фигура отца резким контрастом оттеняет лучезарный облик кроткой и женственно обаятельной матери,—этого светлого стража раннего детства поэта, этой самоотверженной заступницы за несчастных рабов, населявших темную крепостническую Некрасовщину. Полька по происхождению, стихийной волей любви оторванная от культурной почвы своей родины и перенесенная—по выражению поэта—«в неведомую глушь», в «полудикую деревню», в среду «буйных дикарей», она всю свою недолгую жизнь отдала скорби за детей и за угнетенных крепостных, и если не реальной помощью, то нравственным участием пробивала брешь в этой сплошной стене бесправия и рабства...

Обречена на скромную борьбу,
Ты не могла голодному дать хлеба,
Ты не могла свободы дать рабу.
Но лишний раз не сжало чувство страха

Его души—ты то дала рабам—,
Но лишний раз из трепета и праха
Он поднял взор бодрее к небесам... («Мать»).

Свою нравственную связь с матерью, к которой до смерти чувствовал какую-то болезненную привязанность, поэт подчеркивает много раз, и ей именно он приписывал свое бессменное художническое стояние на страже добра и красоты:

И если я легко стряхнул с годами
С души моей тлетворные следы
Поправшей все разумное ногами,
Гордившейся невежеством среды,
И если я наполнил жизнь борьбою
За идеал добра и красоты,
И носит песнь, слагаемая мною,
Живой любви глубокие черты—
О, мать моя, подвигнут я тобою!
Во мне спасла живую душу ты! («Мать»).

Сопоставляя эти резко противоположные впечатления детства—от личности отца и от душевного склада матери, биографы поэта этой антитезой его детских восприятий об'ясняют иногда противоречивость и даже загадочность его собственного образа,—двойственность Некрасова-народолюбца и Некрасова-столичного барина, редактора большого журнала, практика-дэльца, любящего нажить деньги и устроить комфортабельно свою жизнь. «Сын своей матери Николай Некрасов», желавший «наполнить жизнь борьбою за идеал добра и красоты», постоянно усиливался «оградить созданный им мир идеала от вторжения в него Николая Алексеевича, сына своего отца, придававшего несоответственную ценность земным благам». Один Некрасов хотел «итти к униженным, итти к обиженным, быть первым там»; другой дал клятву «не умереть на чердаке» и для этого, подавляя свои идеальные стремления, развивал в себе «практическую жилку». (Кринихфельд, цит. у В. Евгеньева, «Н. А. Некрасов», М. 1914, стр. 17—18). В подобном об'яснении личности Некрасова сквозит обычный претенциозный упрек, который ставят иногда крупным художникам слова, напр. и Л. Толстому,—именно упрек в несоответствии поэзии их творчества с правдою их жизни. Но едва-ли подобный упрек уместен вообще при изучении художественного творчества и едва-ли он в частности приложим к Некрасову, как поэту. Для художественной работы Некрасова не было никакой необходимости всю жизнь жить на чердаке и с выдержкой факира отказываться от насущных жизненных благ. Но для Некрасова-художника было существенно важно, что и отец, и мать—один отрицательным, другая положительным путем—воспитали в нем мотив протеста против человеческого рабства и сделали его певцом раскрепощения угнетенного народа. В этом смысле обстановка детства была для него источником такой же аннибаловской клятвы, как и для Тургенева. Отсюда вышли мрачные, скорбные тона его поэзии; отсюда безрадостные сюжеты и образы деревенской действительности накануне реформы:

И вот они опять, знакомые места,
Где жизнь отцов моих, бесплодна и пуста,
Текла среди пиров, бессмысленного чванства,
Разврата грязного и мелкого тиранства;
Где рой подавленных и трепетных рабов
Завидовал житью последних барских псов. («Родина»).

Детские годы сменились для Некрасова годами ученья в Ярославской гимназии (1832—1836), где он пробыл четыре года, не окончив курса.

Провинциальная гимназия 30-х годов с ее казенной учебой и старой педагогической выправкой, не исключавшей розог и других физических воздействий, не завоевала симпатий будущего поэта. Все ценное, что он вынес из этой школы, было чтение книг и модных тогда журналов («Библиотека для чтения», «Московский Телеграф», «Телескоп»); из литературных имен вниманием Некрасова овладели Байрон и Пушкин, особенно в их сводолюбивых мотивах. Но за эти четыре года душа поэта была не в Ярославской школе, где он изо-дня-в-день присутствовал физически на уроках: душой он жил, как и прежде, в деревне, среди ее природы, среди крестьянских детей, общение с которыми, правда, запрещалось отцом, но поощрялось матерью. Наиболее яркие воспоминания о Некрасове-гимназисте его школьных товарищей сводятся к совместным с ним прогулкам в окрестностях Ярославля и к его рассказам из деревенской жизни. Эти рассказы, по свидетельству одного из его товарищей (Горошкова), «проникнуты были народом еще на школьной скамье» и еще раз подтверждают связь будущего народолюбца с деревней и крестьянином.

Выйдя из гимназии, Некрасов должен был, по желанию отца, поступить в Петербурге в так наз. Дворянский полк, т. е. в военное учебное заведение. Давно взлелеянная им и поддержанная матерью мечта о поступлении в Университет взяла верх над послушанием отцу, и Некрасов вопреки его воле оказался вольнослушателем Петербургского Университета. Лишенный за ослушание всякой материальной поддержки со стороны отца, он несколько лет прожил в большой нужде, буквально страдая от голода и холода. Известное признание Некрасова: «Ровно три года я чувствовал себя постоянно, каждый день голодным»—вызвало ряд комментариев со стороны биографов, иногда даже оспаривавших серьезность нужды, пережитой поэтом. Несомненно, однако, то, что в первые годы жизни в Петербурге (1839—1841) Некрасов подошел вплотную к быту петербургской нищеты, к обстановке, материальной и психологической, интеллигентного и полуинтеллигентного пролетариата, и это открыло ему второй, после деревни, источник наблюдений над жизнью и материалов для творчества. Полунищенское существование и вынужденная погоня за грошевым литературным заработком надорвали его здоровье, но вместе с тем вывели его на определенную дорогу журналиста и поэта с готовыми и неиссякаемыми темами.

С середины 40-х годов Некрасов уже прочно чувствовал себя как работник на поприще литературы и, в качестве издателя «Современника», а потом (с 1868 года) и «Отечественных Записок», мог считать себя материально обеспеченным. В эти годы, особенно в 60—70-х годах, к двум первым источникам его наблюдений над жизнью присоединился третий — передовая русская интеллигенция с ее героическими порывами к народному благу. Чувствуя себя идейно близким к идеологии народников 60—70-х годов, Некрасов с горечью устанавливал для себя невозможность фактического участия в этих порывах, и отсюда проистекало его покаянное настроение, которое неизбежно входит во многие его лирические признания. Три источника творчества сливались в этот последний период жизни Некрасова в один синтез: забытая и обездоленная деревня, социально неупорядоченный город и идейное, интеллигентное меньшинство, борющееся за новую жизнь. Из этих трех источников наиболее сильным и жизненным остается для Некрасова все-таки первый. Лучшим средством отдыха в эти годы напряженной литературной работы он считал именно летние поездки на родину, в Ярославскую губернию, или в Новгородскую губернию, где у него была охотничья дача. Эти поездки и связанные с ними встречи и блуждания по лугам, лесам и деревням были той натурой, с которой зарисовывались поэтом лучшие его картины и образы из народного быта и народной психики. Поэтому Николай Некрасов—народолюб, сын своей матери, в этот период жизни все-таки заслоняет собою Некрасова Николая Алексеевича, сына своего отца, видного журналиста и писателя, любившего пожить широко и даже не совсем

воздержанно, на столичный лад. Нарекания на Некрасова, как столичного обывателя, должны смолкнуть перед высотой его художественного служения народу—тем более, что и он сам достаточно искупил свои слабости барина страданиями от разлада между поэзией своего творчества и правдой своей жизни.

Таковы источники творчества Некрасова. Они необычны даже и для 40-х годов, когда пульс нашей русской социальности впервые забился горячо и порывисто. В них, в этих источниках, бьется незнакомая до тех пор русской литературе по силе и интенсивности струя скорбного народолюбия; в них кипит гневный протест против социальной неправды: и крепостное крестьянство, и городской пролетариат, и утверждение свободы, и отрицание всякого гнета и закрепощения—эти темы и настроения питают Некрасова более, чем кого-либо из его современников.

Для этих тем нужна была особая художническая техника, и Некрасов ее дал. Свою дорогу художника он нашел несразу. Как и многие другие, он не избег сначала традиционных путей поэзии. Он последовательно прошел через подражание Жуковскому в годы своих романтических стихотворений, собранных в сборнике «Мечты и звуки», Лермонтову, Пушкину и Гоголю. Но как в русской, так и в западно-европейской литературе вниманием Некрасова неизменно овладевал тот писатель, который направлял его от сентиментальности, от романтической туманности к бытовой правде трезвого реализма. Поэтому в русской литературе его более других покорил Гоголь, как представитель, по тогдашнему выражению «натуральной школы», во французской—Жорж Занд, как автор социальных романов, в английской такие писатели, как Георг Крабб, воспевавший, по собственному признанию, «истинную, действительную жизнь бедного человека», или Елизавета Браунинг с ее знаменитой песней о фабричном труде детей.

Подражательность Некрасова была, однако, не длительной: эта была тольлко предварительная школа, после которой он вступил на свой самостоятельный путь. Источники творчества Некрасова ясно говорят, каков должен быть этот путь по основному своему мотиву. Этот мотив—протестующий демократизм, очерченный резко и законченно и в таком виде совершенно незнакомый прежним, до Некрасова писавшим, русским стихотворцам. Некрасов сам хорошо понимал отличительную черту, т. н. «господствующую способность» своего творчества. Свою музу поэтому он всегда мыслил как музу русской демократии, как родную по крови народу и его страданиям.

Вчерашний день, часу в шестом
Зашел я на Сенную...
Там били девушку кнутом—
Крестьянку молодую...
Ни звука из ее груди,
Лишь бич свистал, играя...
И музе я сказал: Гляди!
Сестра твоя родная. («Отрывок» в сб. «Голодному на хлеб». Спб. 1892)

Родная сестра русской крестьянки, муза Некрасова была вместе с тем и музой петербургских углов и музой русского пролетариата. В этом отношении Некрасов первый из русских поэтов вполне демократически осознал свое творчество: «Я призван был воспеть твои страданья, терпеньем изумляющий народ». Вот—исповедь Некрасова-художника.

Отсюда, из этого основного мотива проистекают все элементы его поэтики: сюжеты, литературные жанры, приемы стиля, природа его стиха.

При самом беглом пересмотре сюжеты стихотворений Некрасова нас поражают своей тесной связью с низами русской действительности. Они почти исключительно воспроизводят деревенскую или городскую нужду, участь граждански бесправных и социально обездоленных людей. Начиная с 1845 г.,

эти демократические сюжеты Некрасова проходят резкой чертой по списку его стихотворений. От «Тройки» и «Огородника» до поэмы «Кому на Руси жить хорошо», от «Еду ли ночью по улице темной» до «Размышлений у парадного под'езда»—везде одна основная тема: «нищета горемычная», «скорбь вопиющая», «неисходное горе в сердцах» и горькое проклятье человеческой неправде и человеческой жестокости. И это наблюдение касается не только эпоса, но и лирики Некрасова. Лирика по существу всегда аристократична, поскольку она выражает изысканные движения души, поскольку она выносит на свет самое ценное из интимных переживаний поэта,—те, так сказать, предметы роскоши его внутренней жизни, которыми он, как индивидуум, владеет безраздельно. Такова лирика Жуковского—летопись его мистической любви, такова лирика Пушкина—утонченно изящное преломление реальной жизни в душе художника, такова лирика Лермонтова—лирика вечно мятежной мысли, тревожно внимающей то ангелу веры, то демону сомненья. Но не такова лирика Некрасова, который выявлял в ней не роскошь своего душевного обихода, но заурядные, обыденные переживания широких народных и общественных масс, как предмет первой и грустной необходимости неупорядоченного строя жизни. В этом смысле сюжеты стихотворений Некрасова всегда демократичны.

То же наблюдение приходится сделать и по отношению к его литературным жанрам. Певец народного горя, целиком захватывавшего его творческую мысль, Некрасов мало интересуется разработкой литературного жанра: его лирика всегда в то же время и драма, его эпос всегда близок к лирике. Почти изначальный синкретизм творчества характеризует его стихотворные произведения, и в этом смысле они опять демократичны по своей простоте и неизысканной нераздельности в них литературных жанров. И тем не менее, есть и у Некрасова излюбленный вид поэтических композиций, вполне однако соответствующий демократичности его поэтики. Этот вид—не большая лироэпическая миниатюра, которая лучше всего ему удается. Сущность ее в том, что каждая лирическая пьеса Некрасова неизбежно переходит в рассказ о человеческом горе и, наоборот, каждый рассказ о народном горе сбивается на элегию того же содержания. Эти миниатюры в стихах—подобно таким же миниатюрам в прозе, явившимся уже в конце XIX в. (ср. Чехов),—составляют особенность художественной манеры Некрасова и вполне гармонируют с общим демократизмом его поэтики. Такими миниатюрами можно назвать стихотворения «Тройка», «Еду-ли ночью», «Несжатая полоса», «Зеленый шум», «В полном разгаре страда деревенская» и много других.

Какие—спрашивается—качества стиля нужны были для этой демократической поэтики Некрасова, и имел-ли он их? Стиль Некрасова оказался еще ближе к широким народным массам, чем его литературный жанр, чем его сюжеты. Некрасов был в сущности первый у нас поэт, который подошел вплотную к живой простонародной речи и, минуя всякие литературные предрассудки, пересадил этот полевой цветок в теплицу своей, вначале традиционно-барской, поэзии. В то время, когда Добролюбов в одной из своих статей жаловался на то, что у нас нет «народных писателей», так как народу нет дела до художественности Пушкина, до пленительной сладости стихов Жуковского, до юмора Гоголя,—в это самое время народный писатель у нас уже был в лице Некрасова. Подобно тому, как в своих стихотворных пьесах на городские темы Некрасов полно представил язык городской бедноты, городского интеллигентного и полуинтеллигентного пролетариата, язык интимных дум, застольных споров, язык газет, язык интеллигентской общественности,—точно так же в стихотворениях на деревенские темы он дал весь лексический и фразеологический аппарат живой простонародной речи, как в практической, деловой, так и в художественной ее стихиях. Достаточно вспомнить «Коробейников», «Мороз-Красный Нос», «Зеленый Шум», «Кому на Руси жить хорошо» и т. д., чтобы признать за Некрасовым эту демократичность стиля, до него доступную разве только

Крылову. Богатство использованного им народного словаря, непосредственность народно-поэтических образов, народный строй речи—все говорит за то, что перед нами не просто стилизующий писатель-этнограф, какие были уже в 40—60 х годах, и даже не представитель так наз. художников-фольклористов, которых мы встречаем на всем протяжении прошлого столетия вплоть до наших дней. Некрасов не этнограф и не фольклорист. Художественный фольклорист почти неизбежно манерничает и народно-поэтическую речь преломляет в кривом зеркале своих утонченно-болезненных переживаний; в этом отношении даже стиль Кольцова и Никитина не свободен от заметного налета литературщины. Некрасову и в данном случае удалось, более чем другим, преодолеть упорную традицию сентиментально-романтического подхода к народности: он эмансипировался от театрального пейзана и заставил в своих стихах деревню и крестьянина говорить своим живым и образным языком. Вот почему Некрасов так удачно перекладывает в стихи заимствованные из этнографических сборников целые народные песни, причитания, заклинания и др. виды народной поэзии. Примеры—в поэмах «Кому на Руси жить хорошо», «Мороз-Красный Нос» и др. Это было несомненное завоевание в области демократизации литературной речи.

То же самое сделал Некрасов и в отношении стихотворного склада. «Неуклюжие» стихи Некрасова, вызывавшие столько обидных нареканий со стороны наших эстетов, не просто неуклюжи или грубы: они неуклюжи по народному,—потому что так же демократичны, как и его язык. Стих Некрасова, чуждый художественной чеканки Пушкина или изысканной филигранности Фета, в своей грубости, однако, передает все перипетии народных, массовых переживаний. Некрасовские ямбы и хореи, некрасовские дактили и анапесты—это не обычные стихотворные стопы, а именно некрасовские размеры, художественно приспособленные к его демократическим сюжетам и жанрам, к его народному стилю и складу речи. Поэтому ямб Некрасова не просто мужественный стих человеческих переживаний,—это бодрый размер народной жизнерадости, и из его ямба ключем бьет живая вера в народные силы и в широкие возможности народного строительства жизни; таким размером написано стихотворение «Идет—гудет Зеленый Шум»; так же построена и поэма «Кому на Руси жить хорошо». Точно так же некрасовский хорей это не просто размер разговорной речи,—нет, это размер незамысловатых деревенских будней, в который укладываются и веселые «Коробейники», и суровый «Влас», и шуточный «Генерал Топтыгин». Еще характернее для некрасовской поэтики его жалобные, щемящие сердце анапесты и дактили. Некрасовский дактиль это не просто мечтательный и раздумчивый размер обычной лирики: это именно размер полной безысходной тоски народной элегии, которая рыдает и хватает за сердце:

Еду-ли ночью по улице темной,
Бури заслушаюсь в пасмурный день,—
Друг беззащитный, больной и бездомный,
Вдруг предо мной промелькнет твоя тень!..

Ср. также стих-ия «Несжатая полоса», «В полном разгаре страда деревенская» и др. В свою очередь некрасовский анапест всей силой своей бурной страстности звучит в унисон с народным горем и с безрадостными восприятиями русской действительности:

Вот парадный под'езд. По торжественным дням,
Одержимый холопским недугом,
Целый город с каким то испугом
Под'езжает к заветным дверям..

Ср. также стих-ия «Огородник», «Тройка», «Что ни год—уменьшаются силы» и др. Этими размерами—анапестами и дактилями—написано, как

известно, очень много некрасовских стихотворений на темы из народной жизни и из жизни городской бедноты, и они с его легкой руки стали, можно сказать, излюбленными размерами демократической поэзии.

В чем же, однако, очарование некрасовского стиха? Почему те же хореи и ямбы, те же анапесты и дактили, которые мы во множестве равнодушно встречаем у других поэтов, так волнуют нас в композициях Некрасова? Почему так называемый «неуклюжий» некрасовский стих, отзывающийся иногда даже сухостью газетного отчета, так безотчетно сжимает наше сердце всюду—и в его описании похорон безвестного молодого самоубийцы («Похороны»), и в его картинах столичного балета и столичного балетоманства («Балет»), и в его апофеозе деревенской весны, одевающей природу своим зеленым шумом («Зеленый Шум»), и в его размышлениях у парадного под‘езда («Размышления у парадного под‘езда»). Легко, конечно, подыскать ряд об‘яснений этому в технике некрасовского стиля и стихотворного склада. Нам скажут: Некрасов умело пользуется гармоничными двусложными и даже трехсложными рифмами, Некрасов кстати употребляет цезуры и аллитерации, Некрасов широко применяет приемы эмоциональной речи и т. д. И это будет до известной степени верно. Но это всего не об‘яснит, потому что загадка очарования Некрасова не в одной его манере творчества, не в одной музыке стиха. Гораздо более эта загадка таится в том специфически некрасовском содержании его поэзии, в том неизменном наклоне его мысли и чувства в сторону народности и—даже шире—в сторону демократического восприятия жизни,—в том наклоне всего содержания его стихотворений, который дает живую душу его сюжетам и жанрам, стиху и стилю, его картинам и характеристикам. Под влиянием этого именно демократического наклона поэзии в некрасовских сюжетах и схемах начинает биться пульс жизни, некрасовский рассказ из кабинетного сочинения делается бьющей по нервам записью пережитых впечатлений, некрасовский стиль одевается в живое тело народной речи, а некрасовский стих начинает звучать не как классическая лира—бездушно-красиво и гармонично-холодно, но волнующе надрывно и ласково-жалобно, как певучая народная гитара, под которую давно уже поются некрасовские песни, наряду с старой народной и подражательной лирикой. Поэтому загадка очарования Некрасова не в том только, как он поет, но больше всего в том, о чем он поет.

Мы подошли таким образом к содержанию поэзии Некрасова. Не смотря на его определенно очерченный народнический наклон, оно и широко и разнообразно. Художнический кругозор Некрасова захватывает все необ‘ятное полотно русской действительности—от покосившейся избушки бабушки Ненилы до «роскошных палат» чиновного вельможи, от убогого деревенского веселья до ресторанного столичного разгула, от наивной коммерции дядюшки Якова до хищных замахов тузов—акционеров, от забытой деревни до сияющего роскошью Невского проспекта, от ярмарочных развлечений до театральных феерий с балетными дивами. Исторически горизонт наблюдений Некрасова начинался с декабризма и кончался русскими семидесятниками; по отношению же к современности поэт стремился пройти своей кистью художника по всей толще русской жизни со всей ее бытовой и общественной прослойкой, что им и было отчасти выполнено в поэме «Кому на Руси жить хорошо» и в других крупных произведениях 60—70-х годов.

Несмотря, однако, на эту широту и это разнообразие, все содержание поэзии Нокрасова, взятое как типизация русской действительности, легко укладывается в простую и ясную схему, которая еще и еще раз говорит об основном наклоне его творчества в сторону народа и вообще демократических мотивов строительства жизни. Схема эта устанавливает в поэзии Некрасова три главных центра: деревня с ее нуждой и горем, город с его социальной неправдой и передовая общественность, изживающая свои силы в неравной борьбе со злом жизни. Вот почему в едином по существу народническом творчестве Некрасова можно различать три основных темы:

живописание страждущей деревни, которая беспомощно тянется к равнодушному, хищному городу; изображение города, безжалостно кующего деревне новые и новые цепи; и выявление героических порывов русской интеллигенции от 20-х до 70-х годов XIX в., усиливающейся рассеять темноту нашего неупорядоченного быта.

Первая тема—деревня—разработана Некрасовым в типовых картинах и образах особенно полно и разнообразно. Две стороны деревни художественно реализованы Некрасовым—ее внешний быт и внутренний душевный уклад. То и другое выражено с той чисто некрасовской, иногда тяжеловатой, но всегда живо ощущаемой выпуклостью и экспрессией, которые характеризуют его стихотворную манеру. Поэтому все, что сказано Некрасовым о деревне до реформы и после нее,—все давно уже разменялось на отдельные картинки, фразы, летучие слова, обратилось в поговорку, в символ, в труизм, в те общие места, которые нас не поражают, потому что они уже слишком знакомы, слишком захватаны, но которые нам, тем не менее, дороги, потому что мы с ними крепко, неразрывно сжились. Бытовая некрасовская деревня—вся в его характерном символическом этюде, озаглавленном «Деревенские новости». Это—думы об урожае, это—деревенские пожары, падеж скота, это—летопись деревенских смертей, это—барщина и, наконец, это—нетерпеливое ожидание свободы. В ней, в этой некрасовской деревне, все символично, все выпукло, все кричит, как резко очерченный плакат, о народной нужде и народном горе: «несжатая полоса» и „в полном разгаре страда деревенская“, «зеленый шум» весны и «поздняя осень» с обнаженным лесом и опустевшими полями, веселые коробейники и покаянный дядя Влас; беспомощная старуха, подводящая итоги своему прошлому в долгие бессонные ночи, и степенная красавица Дарья, мужественно преодолевающая свою вдовью долю; полуиностранный барин, разжигающий свою наследственную хищность псовой охотой, и благодушный дедушка Мазай, окруженный спасенными им зайчиками; деревенский школьник, босыми ногами измеряющий трудный путь к свету грамотности, и задавленный темным бытом «счастливый» Калистратушка, юмористически воспринимающий весь ужас беспросветной деревенской бедности.

С такой же символической образностью набросаны Некрасовым черты внутреннего склада деревенской жизни. Трагическое огрубение народных нравов, как неизбежное следствие крепостного состояния и безысходной нищеты, беспокоило поэта с первого лепета его демократической музы:

Выраженье тупого терпенья
И бессмысленный, вечный испуг («Тройка»)

вот что особенно волновало поэта в его скорбных наблюдениях над психикой угнетенного народа. Вот почему он сам так нетерпеливо ждал крестьянской воли, и когда реформа прошла, сейчас же приветствовал ее именно как освобождение от этого «вечного испуга»:

Родина—мать! по равнинам твоим
Я не езжал еще с чувством таким!
Вижу дитя на руках у родимой,—
Сердце волнуется думой любимой:
В добрую пору дитя родилось,
Милостив Бог, не узнаешь ты слез!
С детства никем не запуган, свободен,
Выберешь дело, к которому годен;
Хочешь—останешься век мужиком,
Сможешь—под небо взовьешься орлом!.. („Свобода“).

И с момента реформы Некрасов особенно ревниво стал выявлять то типически положительное в народной психике, что, по его мнению, служит

залогом возрождения освобожденного народа. В стихотворении «Зеленый Шум» 1863 года он раскрывает чуткую душу крестьянина, доступную воздействиям красот природы. В поэме «Мороз—Красный Нос» (1863) рисует народную выдержку в беде и горе и, в частности, набрасывает облик крестьянской женщины высокой нравственной красоты,—той женщины, в которой «ясно и крепко сознанье, что все их спасенье в труде». В «Крестьянских детях» (1861) поэт дает картину «поэзии детства» будущих свободных хлебопашцев с полной верой в их молодые силы и в их лучшее будущее. Даже в «Коробейниках» (1861), даже в «Калистрате» (1863) и в картине с натуры под заглавием „С работы“ (1867) чувствуется это подчеркивание неоскудевающей народной силы, бодрости, юмора, преданности труду зиждущему, труду, спасающему от зла жизни. Такую же бодрость черпает Некрасов и в русской природе. Типичная некрасовская природа не всегда тосклива, не всегда щемит сердце. Некрасов знает два типа картин русской природы. Одна природа у него—символ горя и нищеты: унылая поздняя осень, опустелое поле, обнаженный лес, пасмурный день большого города, однообразный ритм дождя, зимний могильный покой. Зато другая некрасовская природа полна того внутреннего благообразия и той зиждущей красоты, которые видел поэт и в самом народе. Это та самая природа, к которой поэт обращается с любовным приветом в известном стихотворении «Тишина» (1857):

Спасибо, сторона родная,
За твой врачующий простор!
За дальним Средиземным морем,
Под небом ярче твоего,
Искал я примиренья с горем
И не нашел я ничего!...
Я твой . . . .
. . . . Я узнаю
Суровость рек, всегда готовых,
С грозою выдержать войну,
И ровный шум лесов сосновых,
И деревенек тишину,
И нив широкие размеры...

Демократизм этих некрасовских картин народной жизни и природы не в том только, что они даны поэтом и прочно врезаны в наше общественное и литературное сознание, но и в том, главным образом, что они нарисованы как нечто большое, социально-значительное, как та основная стихия нашей русской жизни, вне которой нет истории, нет прогресса, нет роста нашей культуры, нет нашего приближения к братской всечеловечности.

Вот почему вторая тема—тема о городе и его физической и нравственной нищете—трактуется Некрасовым обычно лишь как пояснение к первой, основной теме, и трактуется при этом почти исключительно в теневых, отрицательных тонах. «Убогая и нарядная»—вот настоящий эпиграф к содержанию городской жизни. «Убогая», потому что мирится с массовой нищетой, материальной и духовной, громадного большинства городского населения; «нарядная», потому что на темном фоне городской нищеты хищная городская роскошь кричит, как назойливая витрина, как раскрашенный плакат, как наглый наряд продажной красавицы, цинично волнующей повышенную нервность города своей поддельной красотой и грациозным бесстыдством. Отсюда некрасовский город—это, с одной стороны,

место... роскоши, моды,
Офицеров, лореток и бар,

Где с полугосударства доходы
Поглощает заморский товар;

место, где вечный «маскарад», где

. . . гуляют они пустоты вековой
И наследственной праздности дети,
Разодетой, довольной толпой.., («Убогая и нарядная»).

С другой стороны—гнездо сплошной нищеты, «петербургские углы», как озаглавил поэт одно из своих ранних произведений, где царят голод и болезни, где мать продает себя, чтобы купить гроб умершему среди нищенской обстановки рдбенку, где в парадный под‘езд сильных и власть имущих, изживающих свою жизнь как „вечный праздник“, как «безмятежную аркадскую идиллию», робкой рукой напрасно стучится «скорбь вопиющая», народная скорбь. Некрасовский город—это непрерывное зрелище социальной неправды, где под девизами добра и справедливости торжествуют «юбиляры» народного гнета и «триумфаторы» народной нужды, где на „место сетей крепостных“ придумываются иные сети для уловления раскрепощенного народа; где вместо разумного делания на ниве народной вихрем кружится безумная вакханалия аренд, концессий, субсидий, гарантий, акционерных предприятий и биржевых афер. Это тот город, который очерчен поэтом в стихотворных очерках «Современники». в «Размышлениях у парадного под‘езда», в сценах из «Медвежьей охоты». Это тот город, который нарисован и в стихотворении «Нравственный человек», город морального мещанства, где во имя морали жену уличают в измене непременно в присутствии полиции, где прощают денежный долг приятелю только после того, как он умрет в долговой тюрьме, где вгоняют в гроб родных дочерей, насильно выдавая их замуж по расчету, и во всем этом видят только торжество добродетели.

Итак, страждущий народ и праздно ликующий город, стихия смирная и стихия хищная, угнетенные и угнетатели, народная правда и ложно направленная общественность, начало доброе и начало злое. Но где же, спрашивается, третий элемент в этой лиро эпической схеме Некрасова? где та светлая сила, которая мужественно подымается в защиту доброго и смирного и вступает в неравную борьбу со злым и хищным? Эта сила, как думает Некрасов, героическая русская интеллигенция. Ей посвящена третья тема из области типических обобщений Некрасова. Это та интеллигенция, которая не могла оставаться равнодушной к страданиям народа, потому что, как говорит Некрасовский декабрист—дедушка,

Зрелище бедствий народных
Невыносимо, мой друг;
Счастье умов благородных—
Видеть довольство вокруг («Дедушка»).

Художественную летопись героической интеллигенции Некрасов начинает с декабристов, которым посвящены известные поэмы «Дедушка» (1870) и «Русские женщины» (1871—72) Поколение 40-х годов в лице Агарина (поэма «Саша») изображено в виде обычных «лишних людей». Но и среди этих «либералов-идеалистов», изживавших жизнь в мечтах, теориях и фразах, Некрасов видел отдельные образцы высокого героизма, направленного на обличенье зла и на защиту угнетенных и бесправных. Таким он мыслил Белинского. Таким же были для него Чернышевский и Добролюбов, которым Некрасов посвятил стихотворения, полные глубокого пиэтета («Пророк», «Памяти Добролюбова»). Поколение шестидесятых и особенно семидесятых годов зарисовано поэтом в очень многих стихотворных пьесах, как со стороны своей мирной просветительной деятельности на пользу народа, так и со стороны активной борьбы за народное благо. Таковы, напр., стихотворения «Уныние» (1874), «Благодарение Господу Богу» (1863), «Еще тройка» (1867)

и целый ряд других, не вошедших в собрание его сочинений. В этом отношении Некрасов был настоящим певцом активного народничества 70-х годов и одно из последних его стихотворений этой группы (В. Евгеньев, «Н. А. Некрасов», стр. 213) обращено именно к тем борцам за народ, которые в далекой Сибири тюрьмой и смертью искупали героические увлечения своей юности:

Есть и Руси чем гордиться,
С нею не шути!
Только славным поклониться—
Далеко итти.
Вестминстерское аббатство
Родины твоей—
Мир подземного богатства
Снеговых степей...

Перед нами прошли основные моменты художественной работы Некрасова—источники его творчества, его художественные приемы, при помощи которых он воспринятое от жизни претворял в образы, типы, мотивы и настроения,—наконец, типическая Некрасовская действительность, как результат его художнической работы над наблюденным материалом. Спрашивается теперь: где же позиция самого Некрасова в том мире образов, картин и переживаний, которые он создал? Где тот свет, которым он осветил свою деревню, свой город и свою героическую интеллигенцию? Где его личное отношение к жизни?.. Нужно ли, однако, и говорить об этом? Разве исключительное народолюбие Некрасова не светит из каждой строфы его стихотворений? Разве это нужно доказывать?

Однажды сущность народолюбия 60—70-х годов Некрасов выразил известными словами своей поэмы «Кому на Руси жить хорошо»:

Доля народа,
Счастье его,
Свет и свобода
Прежде всего.

Таково было и народолюбие самого поэта. Сам он, однако, не был ни «мирным пропагандистом», ни «активным народником» своего времени. Зато его муза неуклонно шла по пути служения народу:

Чрез бездны темные Насилия и Зла,
Труда и Голода она меня вела („Муза").

Не легко давалось ему это познание народной жизни, этот анализ народного горя и этот прогноз народного счастья. Нередко приходилось даже жертвовать художественностью формы в пользу сухого отчета о деревенских новостях или о городских злобах дня...

Наша муза парит не высоко,
Но мы пишем не легкий сонет:
Наше дело исчерпать глубоко
Воспеваемый нами предмет («Кому холодно, кому жарко»)

Но эта жертва приносилась поэтом не случайному кумиру, а его высокой и прочной привязанности к родине, которая была первой и последней любовью его авторского романа и которую он любил всю безраздельно, со всеми ее достоинствами ,и недостатками:

Ты и убогая,
Ты и обильная,
Ты и могучая,
Ты и бессильная,
Матушка—Русь!

В рабстве спасенное
Сердце свободное—
Золото, золото
Сердце народное!.. («Кому на Руси жить хорошо»).

Поэтому источник индивидуального света, которым Некрасов озаряет свои типовые картины и образы,—весь в его вере в народные силы, обеспечивающие будущее народное благоденствие, весь в уверенности, что

Не бездарна та природа,
Не погиб еще тот край,
Что выводит из народа
Столько славных то-и-знай,—
Столько добрых, благородных,
Сильных любящей душой,
Посреди тупых, холодных
И напыщенных собой! («Школьник»).

Поэт, конечно, не обманывал себя на счет темпа русского прогресса. Он знал, что народу предстоит еще длинный и трудный путь к счастью и много испытаний нужно одолеть народной выносливости, и что сам он, поэт, не доживет до осуществления своей мечты:

Вынес достаточно русский народ...
Вынесет все—и широкую, ясную
Грудью проложит дорогу себе.
Жаль только—жить в эту пору прекрасную
Уж не придется—ни мне, ни тебе («Железная дорога»).

Но это горестное сознание смягчалось надеждой, что долговечнее поэта будут его песни, что они, может быть, станут достоянием народа и вместе с ним пройдут длинный путь к свободе и счастью. Эта надежда в виде светлой гостьи посетила его в тяжелые предсмертные дни, когда его томили

Непобедимое страданье,
Неутолимая тоска...

когда его влекла, «как жертву на закланье», «недуга черная рука». Голосом родной матери эта светлая гостья пропела над изголовьем умирающего пророческую песню славы:

Усни, страдалец терпеливый!
Свободной, гордой и счастливой
Увидишь родину свою...
Баю-баю—баю-баю!..
Не бойся горького забвенья:
Уж я держу в руке моей
Венец любви, венец прощенья,
Дар кроткой родины твоей...
Уступит свету мрак упрямый,
Услышишь песенку свою
Над Волгой, над Окой, над Камой...
Баю-баю—баю-баю.

Сам Некрасов нетерпеливо ждал того времени, когда русское художественное слово проникнет в толщу народа,

Когда мужик не Блюхера
И не милорда глупого—
Белинского и Гоголя
С базара понесет... («Кому на Руси жить хорошо»).

Если это время еще не пришло, например, для Белинского, то оно уже пришло для Некрасова: его песни уже давно сделались широким народным достоянием. При этом его песни все еще свежи, как выражение высокого и искреннего демократизма, и даже в распыленном своем виде—в отдельных фразах, строфах, в отдельных образах и символах—будут еще долго жить, как исповедь демократического сознания, как символика народолюбия. В этом отношении приятие Музы Некрасова широкими народными массами есть не только совершившийся факт прошлого, но и прочное достояние будущего, поскольку она и впредь может давать художественную форму перипетиям народных и общечеловеческих переживаний. В этом именно смысле уже по поводу смерти Некрасова его песни были названы долговечными (П. А. Заболотский, „Н. А. Некрасов“, 1908, стр. 4):

О долговечны вы, песни, поющие
Муки народные, по сердцу бьющие!
Песне твоей, о страданий певец,
Будет не скоро желанный конец.
Там он, где горе людское кончается,
Там он, где счастья заря занимается.

Н. М. НИКОЛЬСКИЙ.

Следы магической литературы в книге псалмов.

Из всей библейской литературы, кажется, одна лишь *книга псалмов* (Sepher Thehillim) является доселе не разгаданной величиной. Литературно-критический анализ, давший более или менее общепризнанные результаты по отношению к Пятикнижию, пророческим и историческим книгам по отношению к книге псалмов достиг лишь некоторых, преимущественно формальных результатов.

Общепризнано, что книга псалмов в ее настоящем виде есть собрание богослужебных гимнов иудейской общины второго храма; покончено с традиционным воззрением, что Давид является автором если не всех, то большей части псалмов; установлено, что книга псалмов составлялась постепенно, из отдельных произведений разновременного происхождения, начиная от царской эпохи и кончая эпохой маккавейского восстания. Эти общие результаты дополняются некоторыми более специальными наблюдениями над содержанием и текстом отдельных псалмов. Замечено, что среди массы псалмов религиозного или полурелигиозного содержания имеются отдельные псалмы чисто светского характера, как пс. 45—эпиталама в честь бракосочетания какого-то иудейского или израильского царя, пс. 137—элегия изгнанников на реках вавилонских, пс. 42+43—элегия изгнанника, тоскующего по родине; в массе псалмов религиозного и полурелигиозного содержания замечается также разнообразие оттенков религиозного чувства и настроения, от покаянных молитв до хвалебных гимнов в честь божества. Присматриваясь к состоянию текста псалмов в их теперешнем виде, критика устанавливает, что в процессе создания отдельных псалмов над ними трудилась не одна редакторская рука. Она включала в книгу псалмов некоторые псалмы дважды с некоторыми вариантами; так. пс. 14 и 53 являются очень близкими, почти тождественными дублетами; один и тот же псалом вошел в состав пс. 60 и пс. 108 в качестве их второй половины. Другие псалмы совершенно искусственно спаивали в одно целое: пс. 7 и 19 составлены каждый из двух совершенно разнородных частей, составлявших ранее четыре разных псалма или части четырех различных псалмов; такой же составной характер носит и пс. 18, с тем различием, что в нем составные части соединены не так грубо и механически, как в пс 7 и 19. Наконец, редакторская рука разделяла на отдельные псалмы цельные произведения, как пс. 9 и 10, составляющие единый алфавитный псалом [1]), как пс. 42 и 43, составляющие единую элегию по родине, с одинаковым рефреном в каждой строфе, и др. [2]) Мало

[1]) В переводе LXX пс. 9 и 10 составляют и сейчас один 9 псалом.

[2]) Из сравнения масоретского текста с перев. LXX обнаруживается, что пс. 146 и 147 перевода LXX составляют в M один 147 пс.; пс. 114 и 165 перев. LXX составляют в M один 116 пс.; наоборот, 114 и 115 пс. текста M в перев. LXX слит в один псалом 113-й).

того, редакторская работа над текстом псалмов не ограничивалась этими чисто внешними манипуляциями. Повсюду в книге псалмов замечаются следы стремления сгладить разнообразие индивидуальных особенностей отдельных псалмов, подогнать их под один шаблон наперекор разнородности их содержания с тем, чтобы придать им характер богослужебной религиозной лирики, превратить их из выражений индивидуальных чувств и настроений их авторов в песнопения, выражающие мысли и настроения молящейся общины. Справедливость требует отметить, что работа редакторов в этом последнем направлении не раз наталкивалась на непреодолимые трудности, и с такими произведениями, как пс. 45, никакое усердие самого благочестивого редактора ничего не могло поделать, а в другие псалмы удавалось вместить лишь чисто внешние редакционные исправления. Если мы в заключение прибавим, что и работа редакторов, и работа переписчиков этой чрезвычайной употребительной книги привела ее текст в чрезвычайно плохое состояние, требующее на каждом шагу эмендаций и кон'ектур, то мы почти исчерпаем главнейшие результаты литературно-критического анализа книги псалмов.

Нельзя, однако, сказать, чтобы изложенные результаты исчерпывали проблему книги псалмов. Эта проблема ведь не сводится к исследованию и констатированию таких особенностей книги псалмов, которые, в сущности, не являются чем-либо оригинальным и неожиданным. Напротив, литературно-критический анализ в применении к любой книге еврейской Библии почти всегда и неизменно приводит к одним и тем же выводам: старый материал переработан позднею благочестивою рукою, текст испорчен и нуждается в исправлениях, автор или авторы неизвестны. Проблема книги псалмов глубже; центр тяжести ее лежит в тех вопросах, которых критическое исследование или совсем не касалось, или касалось лишь попутно, слегка и без достаточного уяснения их важности. Эту проблему можно было бы точнее определить, как исследование литературной истории отдельных псалмов; результаты критического исследования книги псалмов, достигнутые до сих пор, будут, при этом только исходным пунктом, той точкой опоры, от которой должно итти дальнейшее углубленное исследование.

Подходя ближе к определению сущности указанной проблемы, мы должны прежде всего учесть тот вывод критического исследования псалмов, который свидетельствует, что книга псалмов составлена из самого разнородного материала, разнородного и по времени происхождения, и по своему содержанию. Свадебный гимн и гимны Иагве, проявления чувства пламенной мести и жалобная покаянная молитва, тоска по родине и радость возвращения, почти нетронутая переработкой народная песнь и искусственная алфавитная композиция, бледное подражание и полет гения—все это мы встречаем в книге псалмов приведенным к одному знаменателю богослужебного песнопения. Сто пятьдесят образцов древнееврейской лирики собраны здесь воедино; и сама собою напрашивается мысль, что наука получила бы колоссальнейшей ценности литературный материал, если бы удалось проследить историю по возможности каждого из псалмов от его современного вида к его первоначальному оригиналу. Снять наслоения, устранить переработку, вскрыть первоначальный замысел первоначального индивидуального или коллективного творца каждого псалма—это значит воссоздать подлинные образцы древне-израильского литературного гения, это значит дать возможность оценки древне-израильской лирики и по ее внутреннему содержанию и форме, и по сравнению ее с лирикой других древних народов. Вместе с тем, исследование в этом направлении способно разрешить и тот вопрос, над которым тщетно б'ется критическая мысль: вопрос о времени происхождения отдельных псалмов. Когда исследование литературной истории псалмов укажет оригиналу каждого из них его место в ряду различных категорий литературных произведений, то в итоге мы получим группу произведений народной поэзии, группу произведений придворной

эзии и ряд групп произведений, так или иначе связанных с религиозными мотивами. Хронологическое приурочение станет тогда значительно легче и надежнее, так как черты шаблона будут скинуты со счета, и выдвинутся на первый план индивидуальные особенности отдельных псалмов, которые дадут более или менее прочную почву для определения времени их происхождения.

Настоящий этюд ставит своей задачей сделать первую попытку в этом направлении. Мы предполагаем начать наше исследование с выделения одной группы псалмов, ведущих свое происхождение от произведений магической литературы. Отправным пунктом в этом случае является общеизвестный псалм 91 (по счету LXX—90). Некоторые весьма солидные комментаторы книги псалмов признают его талисманической молитвой [1]; и действительно, его содержание вполне оправдывает такое определение. Если мы, таким образом имеем в книге псалмов один неподлежащий сомнению образец магической литературы, то мы вправе искать там и других. Задача наша становится при этом тем более интересной и важной, что магия и магическая литература, судя по данным традиции, были столь-же распространены в древнем Израиле, как и в соседнем Двуречьи и в долине Нила. Остановимся на этом вопросе несколько подробнее.

Магия [2]) и магическая литература возникают обычно на почве анимистического миросозерцания, с точки зрения которого повседневная жизнь постоянно подвергается воздействию разного рода духов. Всего ярче это воззрение проявляется в об'яснении болезней и несчастных случаев: если болезнь не причинена очевидной причиной, в роде раны, полученной во время сражения или ссоры от руки противника, в роде случайного повреждения во время работы, то виновником болезни считается злой дух, или напавший на человека по своему почину, или посланный каким-либо более крупным божеством, или напущенный чарами колдуна, умеющего заставлять злых духов служить себе. Подобные воззрения распространены были повсеместно не только в древности, но живут еще и по сию пору под всеми широтами земного шара; они настолько общеизвестны, что нет надобности останавливаться на них более или менее подробно. Для нашей цели важно лишь установить наличие подобных воззрений для израильско-иудейской старины.

Существование их сам ым определенным образом устанавливается свидетельством иудейского историка Иосифа. Описывая мудрость Соломона, он с особенным ударением подчеркивает, что Соломон был ведуном, которого сам бог научил искусству входить в сношения с демонами на пользу и на благо людям; благодаря этому, Соломон, по словам Иосифа, оставил после себя целое собрание заклинаний для излечения всяческих болезней и волшебных формул, с помощью которых возможно так связать демонов, что они никогда более не рискнут вернуться к человеку, от которого они отогнаны. Искусство это,—добавляет Иосиф—и в его время (т. е. в I в нашей эры) процветало среди иудейства[3]).

Конечно, традиция, приписывавшая составление заговорных иудейских сборников Соломону, имеет столь же сомнительную достоверность,

---

[1]) Ср. *Wellhausen*, The Book of the Psalms (Haupts Sacred Books of O. and N. T.) p. 201 примеч. к пс. 91.

[2]) Считаю нелишним оговориться, что термин *магия* я употребляю не в том узком значении, какое стало присваиваться ему в эпоху средневековья, но в широком смысле обозначения всей совокупнос и верований и обрядов, примитивных и более поздних, основанных на признании существования таинственных способов, с помощью которых человек может всецело подчинить своей воле духов богов и других людей, вызвать желаемые дурные или хорошие последствия, или, напротив, парализовать такого же рода акты со стороны других людей или духов. В этом смысле магическими будут и многие обряды и таинства современного христианства, поскольку они при помощи определенных формул и приемов всегда якобы достигают одних и тех же таинственных результатов (причащение, крещение, соборование, посвящение в сан, освящение воды и т. д.).

[3]) Archäol., VIII, 25.

как и традиция, приписывавшая этому царю составление некоторых канонических и апокрифических книг; но она показывает, что сборники заклинаний, ходившие среди иудейства в I веке, были составлены из очень старого материала, восходившего, быть может, к эпохе, даже предшествовавшей Соломону. Тем более древним надо считать и тот взгляд на происхождение болезней, какой в них проявляется. Правда, в дошедшей израильской литературе мы не найдем такого же общего заявления, какое делает Иосиф; но те общие заявления, какие там имеются, являются лишь несколько утонченным, пропитанным богословской моралью выражением тогоже самого взгляда на происхождение болезней и других физических и стихийных бедствий: они ниспосылаются божеством за грехи людей, и только искупление греха является вернейшим средством избавления от них. Иначе и не могли думать и внявлять жрецы и книжники, редактировавшие Библию в ее теперешнем виде. Но несмотря на их редакторскую работу, все же осталось несколько черточек, вскрывающих за этой богословской шелухой ядро подлинной народной веры Так, Саула мучит злой дух, ruach ra'a, нападающий на него по временам и отгоняемый музыкой Давида [1]); проказа, один из страшнейших бичей Палестины посылается особым духом, Сатаною [2]); чуму приносит особый дух [3]). Правда, во всех трех случаях духи изображаются подвластными Иагве; но это нисколько не изменяет существа дела: болезнь есть следствие нападения на человека злого духа. В жреческой иерусалимской среде с ее монотеистическими тенденциями склонны были подчинить Иагве всех прочих крупных и мелких представителей израильско-иудейского пантеона; напротив, в народной среде бесчисленные духи казались гораздо конкретнее самого Иагве и считались своего рода вольницей, для обуздания и изгнания которой требовалось особое магическое искусство.

Тот же Иосиф рассказывает, каково было это искусство. Он приводит только один пример применения средства по формулам Соломона; но и одного этого примера совершенно достаточно, чтобы убедиться в том, что применявшиеся в I веке среди иудейства способы изгнания злых духов являются пережитком самых примитивных воззрений и обрядов. Некий колдун Элеазар, следуя предписаниям Соломона, производил изгнание злых духов таким образом: он подносил к носу больного палец, на котором был надет перстень с корнем указанного Соломона растения, и этим способом заставлял духа выйти через ноздри вон из больного. [4]) Тут все типично: и представление, что дух выходит (а следовательно и входит) через нос, и волшебный амулет, который заставляет духа покидать больного, и заклинательная формула, заставлявшая духа подчиняться воле колдуна. [5]) Самое заклинание, как показывает иудейская заговорная формула I века на свинцовой таблетке из Гадрумета, служившей, вероятно, амулетом, произносилось именем Иагве: «я заклинаю тебя святым именем, которое не может быть произносимо .. чтобы демоны были согнаны... и повержены в ужас». [6]) Израильско-иудейская древность в этом отношении, конечно, не уступала иудейству I века. Официальная религия к концу самостоятельного существования иудейского царства усиленно боролась с народной верой; и в числе других элементов последней, подлежавших, по взглядам Второзакония, искоренению, фигурируют всякого рода магия и колдовство Запрещая колдовство, Второзаконие перечисляет все возможные разряды его представителей; и тут перед нами

[1]) I Сам. 16,14.
[2]) Иов, 2,7.
[3]) II Сам. 24,16. Ср. также Суд 9,23 и I Цар. 22, 21—23.
[4]) Arch., ibidem.
[5]) Иосиф прибавляет, что для доказательства своей силы Элеазар особой формулой предписывал духу, выходящему из больного, опрокидывать сосуд с водою, ставившийся нарочно для этой цели около больного.
[6]) Ср. Deissmann. Bibelstudien, S. 27.

обнаруживается не меньшее, если не большее разнообразие колдовского искусства, чем в Вавилонии. Тут перечисляются: qosem qesamim—гадатель по священным жребиям, me'onan—чародей, волшебник, menachesch—гадатель по воде, mekhaschscheh—колдун, chober—наводящий чары, чародей, scho'el 'obh—вопрошатель духов мертвых, jid'oni—ведун, doresch'el hammethim—вызыватель мертвых. [1]) Эти разнообразные представители магического искусства были чрезвычайно влиятельны. Как при дворе вавилонских и ассирийских царей были специальные жрецы-заклинатели (aschipu), жрецы-гадатели (abkallu), жрецы-прорицатели (baru), так и при дворе иудейских царей были заклинатели духов и вызыватели мертвецов; их попыталися устранить царь Хизкия, находившийся под влиянием жреческой партии, но они вновь вернулись на свое место сейчас же после смерти Хизкии, при Менаше[2]); они фигурируют в эпоху Ахаза наряду с высшими военными чинами, князьями и царскими советниками, судьями и пророками. [3]) Реформа Иосии вторично обрушилась на мастеров чародейского искусства; но и она была столь-же безрезультатна, как и запрещения Хизкии. [4]) Если таково было положение магического искусства при царском дворе, то тем более в народной среде разнообразнейшие виды колдовства должны были иметь самое широкое распространение и самую широкую популярность.

Способы, при помощи которых израильские мастера магического искусства достигали желаемых результатов, были те же самые, при помощи которых повсюду и всегда действовали и действуют колдуны и знахари. Словесная формула—заговор или заклинание, и магический предмет—амулет, или какой-либо образец растительного царства, обладающий магической силой, были в самом широком употреблении среди допленного Израиля и Иуды, начиная от верхов общества и кончая последним поденщиком. Особенно отчетливо выступают в традиции амулеты. Они называются lechaschim—заговоренные—от lachasch, нашептывать заговор,—термин, совершенно тождественный с ассиро-вавил. luch-chuschu, произносить шопотом заговор или заклинание. Богатые люди носят амулеты наравне с украшениями[5]), которые часто делаются из драгоценных камней, как вавилонские амулеты[6]) или египетские скарабеи и называются тогда священными камнями, 'abhene qodesch[7]). Модификацией древних заговоренных амулетов были в позднейшем иудействе так наз. thephillim—небольшие футляры, содержавшие в себе пергаментные свитки с отрывками из Торы; их носили привязанными к голове и к рукам, и один из содержащихся в них отрывков (Второз. 11, 13—21) был своего рода формулой заклятия. Такое же значение имели и mezuzoth, металлические или деревянные футляры с теми же текстами, вешавшиеся в эпоху Иисуса у дверных косяков; тексты из закона и в том и в другом случае заменили собою формулы заклятия, вкладывавшиеся в них ранее[8]).

---

[1]) Второз. 18.10—11. Термины не все ясны, и за недостатком конкретных характеристик или конкретных фактов из деятельности различных представителей израильско-иудейской магии, значение некоторых из них передано лишь приблизительно. Наиболее употребительный термин в смысле «колдовать»—kaschaph параллельный ассирийскому aschapu откуда aschipu жрец—заклинатель, schiptu, заговор, заклинание.

[2]) II Цар. 21.6.

[3]) Ис. III 2—3.

[4]) II Цар. XXIII 24,32.

[5]) Ис., 3, 20.

[6]) Jastrow. Die Religion Babyloniens und Assyriens, I; S. 338—339.

[7]) Плач, 4,1. Излюбленный цвет амулетов, как показывают раскопки, был голубой. Этот цвет сохраняет свое значение спасительного цвета от дурного глаза до сего времени в Палестине; ср. Gressmann, Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion; S. 8—9

[8]) Обычай вешать mezuzoth аналогичен вавилонскому обычаю вешать у двер й или у окон небольшие фигурки богов-покровителей или таблички с текстами заклинаний от злых духов. Ср. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1, S. S. 285—286.

Кроме амулетов, в ходу были разные образцы растительного мира, которые, по вере народа, обладали сами по себе магической силой. Таковы duda'im, какие то плоды, обладающие магической силой внушать любовь, привораживать любимого человека; ими пользуется нелюбимая Лия, чтобы привлечь к себе мужа, отдающего все свои ласки Рахили (Быт. 30, 14 и сл.); в Аравии до сих пор в ходу подобного рода средства [1]). Сверх того, в ходу были также другие разнообразные корни и травы, о которых говорит Иосиф. Широко распространены были также заклинания и заговоры, применявшиеся в различных случаях. Посредством заклинаний вызывались духи умерших, причем заклинания сопровождаются особым обрядом. [2]) Посредством заклинаний изгоняли также и злых духов; библейская традиция особенно сохранила в этом отношении память об обычае заклинать змей, которые считались обиталищем злых духов [3]). Наконец, посредством заклятия или заговора считали возможным насылать беду не только на отдельного человека, но и на целый народ [4]).

История религии показывает, что по мере развития официальной обрядности последняя, обычно, начинает бороться с народной магией; но запреты в этом случае являются только одной стороной борьбы. По существу магия не может отрицаться ни одной религией, и всякий религиозный обряд есть всегда акт до известной степени магический. Официальная обрядность борется с народной магией скорее, как с конкурентом, чем как с заблуждением; она впитывает при этом в себя целый ряд народных магических обрядов, несколько их при этом преобразуя, и часто создает новые магические обряды и магические формулы. Типичнейший и хорошо известный пример дает история христианства. Борясь со старыми культами Диониса, Пана, Аполлона, священных рощ, с продолжением жертвенного культа в христианской обстановке и со старым колдовством [5]), христианская церковь первых веков создала свой магический культ с его таинствами, с формулами освящения воды, с чином изгнания злых духов, с формулами ограждения домов, посевов, стад от злых духов, с амулетами в виде нательных крестов и ладанок с частицами мощей святых. Она при этом сохранила самый термин «заклинание» [6]) и допускала в свои требники и другие богослужебные книги старые народные заклинания в христианской переработке [7]), и только тогда, когда эта стихия «апокрифической молитвы» стала грозить опасностью оттеснения на второй план официальных формул и обрядов, была предпринята соответствующая чистка богослужебных книг. В еще большей степени подобное явление наблюдается в русской церковной жизни допетровской эпохи. Средневековая католическая Европа разделила ту же участь. В XI—XII веках в противовес народной заговорной формуле выдвигается церковная, на латинском языке, создаваемая монахами; из монастырей церковная заговорная формула широко распространяется, преобразуясь при этом в народной среде сообразно с её нуждами и привычками: переводится на народные языки, изменяется и дополняется сообразно с типом народных формул; но в чистом виде церковная формула хранится и применяется в монастырях [8]). Совершенно аналогичное явление мы встречаем и в вавилонской религии; разница лишь в том, что в вавилонской религии народная магия целиком была воспринята официальным культом и получила

---

[1]) Ср. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums, S. 1816.

[2]) I Сам., 28,8 и сл. Об «указании пальцем,» как магическом обряде, ср. Hölscher, Die Profeten, S. 89—90.

[3]) Иеремия (8,17) грозит, что Иагве нашлет таких змей, от которых нет заклинания.

[4]) Чрезвычайно характерен в этом смысле эпизод о Билеаме (Валааме). Числ, 22—24.

[5]) Прав. апост., 3; Прав. VI Всел. собора, 57, 61, 62 и др.; Прав. Карфаг. соб., 46, 69, 94.

[6]) Алмазов, Апокрифическая молитва и заклинания, стр. 15-16; Прав. Лаодик. соб., 26.

[7]) Алмазов, op. cit., стр. 26-27, 30—32.

[8]) Ср. Познанский, Заговоры, стр. 43, 90—91; там же литература.

там новое систематическое развитие в связи с богословскими воззрениями вавилонского жречества. Старые, простые и краткие народные формулы при этом преобразились в длинные иногда чрезвычайно поэтически написанные молитвенные заговоры [1]; но манипуляции, производимые во время чтения заклинаний, и самый способ их чтения посредством нашептывания сохранился почти в неизменном виде [2]. Огромное количество магических текстов, дошедших до нас из Ассиро-Вавилонии, представляет, поэтому, настоящий клад для всякого историка религии, поскольку в них сохраняются примитивные воззрения и примитивные приемы обрядности; но особенное значение этот материал получает для нашей цели, так как и вавилонские и израильские религиозные представления в этой области чрезвычайно тесно соприкасаются, происходя из одного и того же корня, и целый ряд темных и не вполне ясных терминов, образов и формул, с которыми нам придется иметь дело, получает освещение и об'яснение из вавилонского материала.

Подобно официальной вавилонской религии, израильско-иудейский официальный культ также впитал в себя целый ряд старинных, примитивных обрядов и формул магического характера. Мы остановимся только на пяти наиболее разительных примерах. Иудейский обряд помазывания жертвенной кровью косяков входных дверей в пасхальную ночь [3], узаконенный официальной заповедью жреческого кодекса [4], воспроизводит древний пастушеский магический обряд предохранения людей от духа губителя (maschchit), который в ночь весеннего равноденствия проходит по станам и берет себе в жертву всех первенцев мужского пола, от скота до человека [5]; в эту ночь опасно и взрослым выходить из дома на улицу [6]. Этот обычай доселе в несколько измененном виде сохраняется у арабов и в Аравии, и в Палестине [7]; при этом к помазыванию дверей жертвенной кровью палестинские арабы прибегают также и во время эпидемий [8]. Другой обряд, от которого веет архаической древностью, это обряд великого дня искупления (Jom kippurim). Искупление грехов сынов Израиля производится посредством двух магических обрядов: окропления жертвенной кровью крышки ковчега и жертвенника и передачи чрез возложение рук первосвященника всех грехов народа живому козлу, который затем загоняется в пустыню, в жертву Азазелю, бесу пустыни [9]. Самая терминология здесь типична: еврейский глагол kipper—искуплять, совпадает с ассиро-вавилонским kuppuru, в той же форме Pi'el; обряды искупления в Вавилонии были обязанностью жреца-заклинателя, aschipu [10]. Совершенно такой же характер очищения жертвенной кровью и перенесения греха на животное имеет обряд очищения от проказы—болезни, насылаемой по народной вере, как мы видели, Сатаною. Выздоровевший от проказы больной и дом, на котором показались язвы проказы, очищаются одинаковым образом: жрец берет двух птиц, одну из них убивает над сосудом с ключевой водою; этой водой, смешанной с жертвенной кровью, он окропляет другую птицу, кусок кедрового дерева, красную нить и пучок иссопа, затем кропит очищаемого, а птицу пускает в поле

---

[1] Jastrow, Die Religion Babyloniens, S. 271 и сл.
[2] Jastrow, op. cit., S. 286.
[3] Исх. 12, 23.
[4] Исх. 12, 7.
[5] Исх. 11, 4; традиция здесь указывает в числе жертв только египтян и их скот, но из Исх. 12, 22 видно, что первоначально представление о духе губителе ничего общего не имело с историческими воспоминаниями.
[6] Исх. 12, 22.
[7] Gressmann, Moses und seine Zeit, S. 103—104; ср. Eerdmanns Alttestamentliche Studien, III, 118.
[8] Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, S. 229; ср. также S. 206 Anm. 3; Robertson-Smith, Die Religion der Semiten, S. 266, Anm. 599.
[9] Лев., 16, 7—22.
[10] Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion, S. 92.

после этого обряда выздоровевший должен остричься и вымыться и становится чистым, а птица, выпущенная в поле, уносит, как козел в день искупления, всю нечистоту на себе [1]) Очищение после проказы считалось необходимым потому, что болезнь посылалась злым духом; обряд как бы закреплял изгнание злого духа и запрещал ему возвращаться. Из текста книги Левит неясно, для чего здесь фигурируют кедровое дерево и красная нить; для окропления ведь было бы достаточно пучка иссопа, который всегда употреблялся в Палестине в качестве священного кропила. Подробности, касающиеся кедрового дерева и красной нити, намеренно стерты позднейшей редакцией; понятие о них нам может дать вавилонский обряд очищения царя, совершавшийся жрецом aschipu. Наставление для этого обряда предписывает жрецу сплести шнур из шерсти невинного козленка или ягненка и перевязать этим шнуром руки и ноги очищаемого царя, а на голову ему возложить кусок священного дерева eru, после чего царь омывается и становится чистым. [2]) Очевидно, что и в израильско-иудейском обряде имело место применение целого ряда магических очистительных средств: жертвенной крови, священной воды, шерсти жертвенного животного, священного дерева; цвет нити в израильском ритуале избран красный, как цвет крови. Параллель к описанному обряду очищения после проказы составляет обряд приготовления воды очищения, которая могла применяться в самых разнообразных случаях очищения. Жрец закалывает рыжую телицу без порока, кровью ее окропляет скинию, а затем сжигает ее целиком, бросив при этом на нее кусок кедрового дерева, пучок иссопа и нить из красной шерсти; пепел собирается и хранится для приготовления воды очищения, которое производится таким образом: в сосуд кладется немного пепла и наливается ключевая вода, которая и приобретает от смешения с пеплом магические свойства очистительного средства. Магический характер всего обряда как нельзя лучше подчеркивается указанием, что жрец, совершавший обряд, и то лицо, которое собирало пепел, становятся до вечера нечистыми и должны совершить очистительные омовения, т. е. становятся так наз. табу. [3]) Наконец, чрезвычайно интересным обрядом является магический обряд испытания жены, подозреваемой мужем в неверности; обряд этот чрезвычайно схож с таким же обрядом, применяемым у негров западно-африканского побережья, и с целым рядом обрядов испытания других народов. [4]) Вода должна быть горькая, приготовляется из освященной воды, в которую бросается щепотка земли с пола святилища; жрец дает ее выпить подозреваемой женщине, произнося при этом такое заклятие: «если никто не спал с тобою, и не изменила ты и не осквернилась перед мужем твоим, то невредима будешь ты от воды горькой этой, наводящей проклятие; но если изменила ты мужу своему и осквернилась, и если кто спал с тобою, кроме мужа твоего..., да предаст тебя Иагве проклятию и клятве среди народа твоего, чтобы бедра твои опали и живот твой опух; и да пройдет вода сия, наводящая проклятие, во внутрь твою, чтобы опух живот и опали бедра (твои)». Женщина подтверждает: «да будет так»—и выпивает воду, которая должна или оправдать или изобличить ее.

Описанные пять обрядов, принятые в официальный культ израильско-иудейской религии, конечно, не исчерпывают собой всех магических элементов официального культа и дают лишь слабое понятие о том широком развитии, которое, несомненно, магическая обрядность имела в народном быту. Для нас самым важным результатом в настоящий момент является установление факта существования особых магических формул, как то показывает формула заклятия при испытании жены, подозреваемой в неверности. Эта

---

[1]) Лев. 14, 1—8; 49—53.
[2]) Jastrow, op. cit S. 391. Были и другие сорта священных деревьев, применявшихся при магических обрядах.
[3]) Числ, 19, 1—10; 17—18. Масть телицы избирается под цвет крови.
[4]) Числ, 5, 11—28. Литературу о сходных обрядах см. у Baentzsch, Numeri, S. 471—472.

формула, применявшаяся в официальной обрядности, была, конечно, не единственной; и мы вправе предположить, что при кодификации богослужебной литературы магические формулы не могли быть обойдены кодификаторами. Единственным сборником богослужебного характера является в современной Библии книга псалмов; если уцелели какие-либо образцы древней магической литературы допленного периода, то мы можем найти их только в книге псалмов.

К этой задаче мы теперь и приступаем. Разрешение ее будет сопряжено с некоторыми затруднениями. Как уже было сказано последняя редакция книги псалмов стремилась подогнать все псалмы под один шаблон, стирала их первоначальные, индивидуальные черты; и это обезличение в общем пошло настолько далеко, что совершенно сбило с толку очень многих крупнейших современных комментаторов псалмов, внушив им представление, что шаблонный характер многих псалмов является первоначальным. Обезличение производилось различными способами: изменениями текста, исключением отдельных мест, вставками и дополнениями. Но кроме этого последнего, извращения псалмов, по отношению к образцам магической литературы имела место более ранняя обработка. Народный заговор и церковное заклинание, будучи одинаковы по целям и общему характеру содержания, далеко не совпадают по форме. Церковные заклинания облекаются обычно в молитвенную форму; при этом, если в основе лежит народная формула, то она, кроме редакционных изменений, обрастает еще добавлениями, превращающими ее в магическую молитвенную формулу. При анализе псалмов, которые могут быть возведены к оригиналам магического характера, постоянно придется считаться с указанной двоякого рода переработкой. Огромное значение при этом приобретает сравнение с образцами богатейшей магической литературой официального вавилонского культа. Как мы уже имели случай убедиться, и терминология, и детали магической обрядности вавилонской и древне-израильской имеют в некоторых важных случаях поразительно схожие черты; мы вправе поэтому предполагать, что и литературные формы вавилонских и израильских магических произведений также должны быть близки друг к другу. Ограничиваясь в данный момент этими общими замечаниями, мы перейдем теперь прямо к анализу псалмов и начнем с псалма 91, который, как было уже сказано, признается некоторыми солидными комментаторами талисманической молитвой.[1])

ПСАЛОМ 91.

1. Живущий под покровом всевышнего
   под тенью всемогущего проводит ночь,
2. говорит [2]) Иагве: „убежище мое и крепость моя,
   бог мой—я уповаю на него!“
3. Так он спасет тебя из сети ловящего, [3])
   от слова [4]) гибели,
4. крылом своим покроет тебя,
   и под крыльями его спрячешься ты—
   щит и ограда—верность его.
5. Не будешь бояться ты ужаса ночи,
   стрелы, летающей днем,

---

[1]) Псалом этот, в несколько искаженном виде, в русской народной религии приобрел характер настоящего заговора; ср. Познанский, Заговоры, ср. 75.

[2]) В оригинале 'omar—«я сказал». LXX дает erei; Jer. Syra—'omer—правильно по смыслу.

[3]) В оригинале jaqusch—птицелова; лучше в более общем смысле—noqesch; см. об этом ниже.

[4]) В оригинале middebher—«от язвы»—тавтология. LXX и др. древние переводы дают правильное чтение—apo logu—middebhar.

6. Язвы, ходящей во тьме,
   Заразы, беснующейся в полдень;
7. падет рядом с тобой тысяча
   и десять тысяч справа от тебя
   к тебе же (Смерть) не приблизится—
8. только глазами своими взглянешь ты—
   и возмездие преступным увидишь ты.
9. Ибо ты сказал [1]: „Иагве—убежище мое!“
   всевышнего ты сделал твердыней своей. [2]
10. Не встретится с тобою Зло,
   и Беда не приблизится к шатру твоему,
11. ибо он духам своим [3] даст приказ о тебе—
   охранять тебя на всех путях твоих;
12. на руках своих понесут они тебя,
   чтобы не споткнулась о камень нога твоя;
13. на змею [4] и ехидну наступишь ты,
   попирать будешь льва и дракона.
14. Как ко мне привержен он, то я буду спасать его,
   я буду охранять его, ибо он знает имя мое,
15. призовет он меня—и я отвечу ему, с ним я в нужде,
   освобожу его и прославлю его,
16. долгой жизнью насыщу его
   и дам ему видеть спасение мое.

Уже беглое знакомство с изложенным псалмом оставляет впечатление, что здесь мы имеем дело с произведением, имеющим какое-то отношение к магической литературе. Более подробный анализ содержания псалма раскроет нам целый ряд черт и деталей, также характерных для магии и ее религиозного обоснования.

Содержание псалма ближе всего можно определить, как пояснение магического значения формулы: „(Иагве) убежище мое и крепость моя, бог мой—я уповаю на него“ (ст. 2). Сказавший эту формулу как бы оградил себя магическим кругом, очутился как бы в крепости, за черту которой не могут перейти никакие воздействия злых духов, никакие чары (ст. 9, как резюме ст. 3—8). Отсюда понятен смысл ст. 1—2—это своего рода argumentum всего псалма, как ст. 9 его резюме: сказавший магическую формулу и день и ночь под покровом божества. Стихи 10—13, с этой точки зрения, стоят как будто не совсем на месте; логическая последовательность требовала бы их помещения непосредственно после ст. 8; но мы не должны забывать, что перед нами не художественное произведение, а лишь древнее магическое наставление, получившее некоторую художественную обработку. Заключительные стихи 14—16 с первого взгляда представляются слабо связанными с ядром псалма и требуют особого пояснения; к ним мы вернемся впоследствии.

Анализ отдельных выражений и терминов псалма дает неопровержимые данные для подтверждения его общей характеристики, как магического наставления. Различные виды бедствий, от которых спасает магическая формула, начинаются рядом случаев навождения злой силы. Мы начнем анализ этой части псалма со ст. 5—6, как более ясных и с хорошо сохранившимся текстом. Язва (Debher), ходящая во тьме, и Зараза (Qetebh), поражающая в полдень,—не простые персонификации, какими они кажутся

---

[1] В оригинале: «ибо ты, Иагве...;» но это чтение нарушает параллелизм членов и общую плавность речи. Предложена конъектура вместо atta—amartha.

[2] Чтение оригинала ma'on—«жилище» не согласуется со ст. 2; LXX и в ст. 2 и в ст. 9 дают kataphyge; надо предполагать, что правильное чтение было ma'ozekha.

[3] Собств. male'akhim—посланцам.

[4] Ориг.—schachal—льва, лишнее в виду ст. 13b; LXX дают aspida, что в оригинале соответствовало, вероятно, žochel (ср. I Цар. 1, 9—'eben zocheleth—змеиный камень).

при беглом чтении, но демонические существа, духи, причиняющие болезни. Они имеют связь с Шеолом, страной мертвых, и Смертью (Maweth); в этом отношении чрезвычайно характерен текст из пророка Осии, призывающего кары на Ефрема: «освобожу ли я их из под руки Шеола (mijjadh sche'ol»), от Смерти (mimmaweth) избавлю ли их? Где язвы твои (debharekha) Шеол? Где болезни твои, (qatabhekha), Смерть?» Все четыре имени *без члена*, что вполне допускает истолкование их в качестве собственных имен; но тогда Debher и Qetebh будут бесами болезней, имеющими пребывание, как и вавилонские бесы болезней, в стране мертвых, откуда они выходят, чтобы поражать людей и уносить их в добычу Смерти. Яснее всего обстоит дело с Qetebh. LXX переводят ст. 6b так: apo symptomatos kai daimoniou mesembrinou—«от несчастного случая и беса полуденного»[1]), т. е. вместо jaschudh (ישוד) çaharim стояло перед переводчиком wecshedh (ושד) çaharim; другими словами, за 100—150 лет до Р. Х. еще существовал вариант, в котором совершенно недвусмысленно упоминался злой дух. Несколько позже начала нашей эры другой греческий перевод, Аквилы, имея перед собой уже теперешний оригинал, перевел его apo degmu daimonidzontos mesembrias, дав, таким образом, правильное толкование неясного jaschudh от корня schudh, значение которого, по связи с schedh, должно быть „бесноваться", «неистовствовать»[2]). Эти параллели древних переводов показывают, что в древнейшем тексте речь шла совершенно определенным образом о злом духе, а не о простой персонификации. Два других случая упоминания Qetebh в Библии целиком подтверждают это положение. В так наз. *Песне Моисея*, псалме, вставленном в конец Второзакония,[3]) описываются кары, которые Иагве в гневе посылает на грешный народ; в этом описании, сплошь проникнутом мифологическими представлениями, упоминается и Qetebh в такой связи:[4])

Я нашлю на них Зло одно за другим, стрелы мои направлю на них:
Будут высосаны они Голодом и поражены Молнией (Решефом) и ядовитым Кетебом,
И зубы диких зверей я пошлю на них вместе с ядом ползающих в пыли.

Гнев Иагве будет таков, что из него возгорится пламень, который спалит и недра Шеола, и землю с ее растительностью, и основания гор[5]): другими словами, он проявится в грандиозном, вулканическом извержении, вместе с которым выйдут на грешной народ из недр преисподней Зло одно за другим (ra'oth), которые, согласно закону параллелизма членов, надо понимать так же конкретно, как и стрелы второй половины стиха, и точнее следует определять, как ruchoth ra'oth[5])—злые духи. Эти злые духи—названия их все *без члена*—Голод, который будет высасывать[6]) соки из людей, после того, как огонь спалит всю растительность, Решеф—молния[7]), которая будет убивать[8]) людей; наконец, ядовитый Кетеб—сухой, горячий ветер, несущий тучи ядовитых паров, песку и пеплу; бедствие будет завершено тем, что извержание приведет в смятение диких зверей и змей,

---

[1]) Вульгата дает также: ab incursu et daemonio meridiano.

[2]) Ср. Baethgen, Die Psalmen S. 281. Обычная этимология jaschud от schadad очень натянута.

[3]) Второз. 32.

[4]) Второз. 32, 23—24.

[5]) Второз. 32, 22.

[6]) meze—только в этом месте. Значение корня неясно; по аналогии с соответствующим арам. корнем наиболее вероятно значение maza—сосать.

[7]) Евр. существ. reschеph употребляется в значении «пламень», „молния". Употребление здесь этого слова без члена может быть истолковано только в смысле имени собственного, аналогичного с именем божества молнии Решеф, упоминающегося в арамейских и финикийских надписях (Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, I. S. 370).

[8]) lechume следует производить не от lacham в значении «есть», откуда lechem—хлеб, но от однозвучного lacham—бороться, воевать, откуда milchama—война.

которые и бросятся на людей. Еще ближе значение Qetebh'a, как беса сухого ядовитого ветра, раскрывается из одного оракула Исаии, обычно, но неправильно, толкуемого в смысле угрозы нашествием Ассирии[1]). Пророк призывает горе на Ефрема—горе его гордому венцу, вянущим цветам его блестящей красы «на вершине тучной долины опьяненных вином» и продолжает:

Вот могучий и сильный у Господа,
как ливень, Град, Бурю (ša'ar), Кетеб,
как ливень, воды мощным потоком
он спускает на землю (рукою): [2])
ногами (его) [3]) растоптан гордый венец пьяных ефремлян,
и завянут цветы его блестящей красы,
что на вершине тучной долины!

Текст очень неясен и носит несомненные следы порчи, как все тексты, в которых отразилось мифологическое или анимистическое миросозерцание. Но совершенно очевидно, что казнь Ефрема производится вовсе не ассирийским войском, а демонической силой: Иагве посылает какого-то могучего демона, который дает волю злым духам, приносящим всяческие беды; характерно, что рядом с Кетебом стоит Буря—ša'ar, одноименная с ассирийским божеством бури Scharru, фигурирующим в сказании о потопе и других текстах[4]). Град, baradh, также без члена, имеет параллель в вавилон. birdu: в текстах библиотеки Ассурбанипала birdu и scharrabu толкуются, как бесы пустыни, один birdu—бес ночного холода, другой, scharrabu—бес полуденного зноя (для Аравии чрезвычайно типичны резкие перемены температуры днем и ночью)[5]); scharrabu имеет и израильскую параллель в виде scharabh—зной, горячий ветер[6]), о чем речь еще будет идти несколько ниже. Но лучше всего характеризуется Qetebh в представлениях позднейшего иудейства, унаследовавшего все подобные анимистические образы от седой старины. В Талмуде и Мидрашах Qetebh и Qitebba'—названия демонов; один господствует перед полуднем, ядовитый Кетеб, и вид его, как кувшин с мучной кашей, в которой вертится кухонная ложка; другой демон, просто Кетеб, является после полудня, вид у него, как козий рог, и в нем крутится нечто, похожее на сито; особенно опасными эти демоны казались позднейшему иудейству в дни поста, совершавшегося в память осады Иерусалима и разрушения храма Навуходоносором[7]). Вид демонов, описанный здесь, соответствует внешнему виду песчаных вихрей, приносимых из пустыни юго-восточным ветром, этим настоящим бичем Палестины[8]); описание Талмуда вполне подходит к тем чертам Кетеба, которые характеризуют его во всех приведенных цитатах из Библии.

После этого исследования о сущности и характера Кетеба, мы имеем право предполагать, что и Debher есть не простое олицетворение, но также обозначение злого духа. Помимо присутствия Дебера рядом с Кетебом в цитированном тексте Осии, характерно словоупотребление и пс. 91, 6а. Язва, называемая Дебером, *ходит*, jahalokh, ночью, ходит совершенно также,

---

[1]) Ис. 28, 1—4.

[2]) bejadh считается некоторыми комментаторами вставкой, для параллели со следующим reglajim.

[3]) Двойственное число указывает не на нескольких, а на одного опустошителя.

[4]) Ср. эпос о Гальгамеше, XI, 99—100; Jastrow, op. cit, I, 241, указывает, что им Scharru было обозначением бога грома и бури Адада.

[5]) Ср. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, III. Aufl., S. 415.

[6]) Ис. 49, 10.

[7]) Цитирую по Levy, Neuhebräisches Wörterbuch uber die Talmudim und Midraschim, B. IV. S. 278.

[8]) Ср. Gressmann, Palästinas Erdgeruch, S. 51—52.

как ходит в пасхальную ночь дух—истребитель, maschchit[1]), или как ходит ночью вавилонский бог гибели и смерти Нергаль, и ничто не может остановить его на пути[2]). Ночь—вообще любимое время для демонов, как признают это решительно все религии всего земного шара; но из среды сонма демонов выделяются обычно специально ночные демоны, не показывающиеся днем, но нападающие на людей только ночью, как вавилон. lilitu. К разряду таких специально ночных демонов относится, очевидно, и древнеизраильский Debher.

В стихе 5 как будто мы имеем повторение по содержанию ст. 6; но ближайшее рассмотрение ст. 5 показывает, что ужас—pachadh—ночи и стрела—cheç—летающая днем, совершенно отличны от виновников бедствий ст. 6. Стрела, летающая днем, подразумевает стрелка, который ее выпускает; таким стрелком может быть только солнце, и притом не просто в смысле источника губительных или живительных лучей, но в смысле существа демонического, которое имеет свою волю и которое может быть подчинено воле другого. Культ солнца в качестве божества в древнем Израиле был общераспространенным; но его характер в народной религии и в религии царского дворца был совершенно различен. Такие аттрибуты культа солнца, как кони и колесница солнца, удаленные царем Иосией из иерусалимского храма[3]), свидетельствуют, что в официальном культе солнце почиталось, как космическое или астральное явление, и что в этом смысле культ солнца, вероятно, был подражанием вавилонским образцам[4]): рядом с аттрибутами культа солнца упоминаются также аттрибуты культа созвездий, и в пророческих обличениях официального культа солнце также всегда фигурирует рядом с луною, звездами или воинством небесным.[5]) Народная религия была далека от астральных умозрений, и солнце в кругу ее представлений стояло в одном ряду с разнообразными божествами анимистического порядка. Едва ли не лучше всего характеризует природу солнце и луны по народным представлениям сказание о том, как Иошуа бен Нун (Иисус Навин) остановил солнце во время сражения при Гибеоне, остановил одним повелительным словом:

Солнце, в Гибеоне стой,
И месяц в долине Айалон!
И стояло солнце, и месяц недвижен,
Пока не отомстил народ врагам[6]).

Здесь солнце и месяц приходят на помощь Израилю против аморреев, как могущественные союзники в бою: они—властители, управляющие днем и ночью,[7]) и от них зависит удлинить день или сократить ночь. Таким чисто волевым образом солнце и луна вмешиваются в человеческую жизнь; и в особенности вмешательство это заметно было для малокультурного полуномада—израильтянина, и для его потомка, крестьянина плодородных долин Палестины, со стороны солнца. Полуномад, живя в условиях пустыни, испытывал на себе прежде всего губительную силу солнечных лучей: выжженная солнцем равнина, прямые ослепительные и обжигающие лучи солнца днем, резкое падение температуры после захода солнца, солнечные удары днем и стужа ночью—все это для полуномада и номада обычные отрицательные

---

1) Исх. II; 23 ср. Ис. 37, 36.

2) Gunkel, Die ausgewählte Psalmen, IV. Aufl., S.S. 126., 235.

3) II Цар. 23, 11, ср. Иезек 8,16.

4) Cp. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, S. 108—109, где приводится выдержка из надписи Набонеда с упоминанием колесницы солнца, её возницы и скакунов.

5) II Цар., 23, 4; Иерем. 8, 1—2; ср. Второз., 4, 19; 17, 3—5.

6) Иис. Нав. 10, 12—13.

7) Быт. 1, 16—архаическая черта; ср. Gunkel, Genesis, IV. Aufl S. 119.

явления, до известной степени знакомые и палестинскому крестьянину[1]). Вот почему в народной религии цепко удерживалось со времен кочевой эпохи представление о солнце, как о губительном божестве, наряду с месяцем, лучам которого также приписывалась губительная сила. «Днем не уязвит солнце тебя, и месяц ночью»—говорит пс. 121, 6; а великий неизвестный пророк, описывая благодатные дни спасения говорит, что тогда «не будут голодать и жаждать, и не уязвит их ни горячий ветер (Scharabh), ни солнце»[2]). Появление в последнем тексте наряду с солнцем демона горячего ветра, Scharabh, чрезвычайно характерно: как мы видели, он имеет параллель в вавилонской демонологии, где появляется постоянно рядом с birdu, бесом ночной стужи, родственным израильскому baradh. Более или менее ясно, какими лзвами грозят, по израильским представлениям, стрелы солнца: древнее поэтическое наименование солнца chamma, (откуда chamman, стэла в честь солнца, ставившаяся на высотах рядом с массебами)[3]), означает также и горячку[4]); сверх того, здесь имеются в виду солнечные удары и другие губительные действия прямых солнечных лучей Палестины.

После всего сказанного очевидно, что и под ужасом (pachadh) ночи приходится разуметь не ужасы ночи вообще, но специальные опасности, проистекающие от лучей луны. Мы не можем, к сожалению, точнее определить характер этих опасностей; но демоническая природа луны по народным представлениям древнего Израиля совершенно ясна из всего вышесказанного. Следует, в заключение, отметить еще одну характерную черту: в народной религии культ луны всегда предшествует культу солнца, и это отражается в языке: месяц—мужского рода, солнце—женского. Так, в древнейшей Аравии солнце—богиня Schamsch месяц—бог Sin[5]); в евр. chamma—женского рода, более позднее schemesch колеблется, употребляясь то в женском, то в мужском роде, а месяц, jareach, муж. рода; также и современные палестинские арабы, среди которых до сих пор сохраняются пережитки культа солнца и луны считают месяц отцом людей, а солнце—матерью[6]); в древнем Сеннааре месяц, Наннар, считался отцом солнца[7]). Так на семитском востоке; так и у современных индоевропейских народов[8]).

Мы остановились так подробно на анализе ст. 6 и 5 потому, что они дают ключ к пониманию всего остального. Зло—ra'a,—и Беда—negha',— в ст. 10—это также не метафоры, не персонифицированные понятия, но

---

[1]) Ср. II Сам. 23, 4; картинно описание у Сираха, 43, 2—4 (к переводу ср. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des A. T., I, S. 444):

Солнце на восходе излучает теплоту—
Как находят благоговейный страх дела божии!
В полдень оно приводит землю в кипение—
Перед жаром его кто устоит?
Как плавильная печь оно, дающая потребный жар,
Трижды горы оно зажигает огнем;
Как пламенные языки, лучи его населенную землю обугливают,
И его светящийся очаг ослепляет глаз!

[2]) Ис. 49, 10.

[3]) Лев. 26, 30; Ис. 17, 8; 27, 9; Иезек. 6, 4; II Хрон., 34, 4 и др. Baudissin предполагает, что chamman первоначально было названием бога солнца и только впоследствии было перенесено на стэлы (ср. Hauck, Real Encykl. fur protestan. Theol. und Kirche, B. 18, S. 496). Аналогичный культ был у финикиян (ba'al chamman на вотивных надписях, ср Lidzbarsky, op cit. I, S. 153 151 239) и у арамеев (Lidzb., I, S. 276).

[4]) В словоупотреблении позднейшего иудейства; но, как мы видели, это последнее содержит ряд архаизмов.

[5]) Ср. Weber, Arabien vor dem Islam, S. 19.

[6]) Curtiss, Die Ursemit. Religion, S. 142; ср. о современных сектах среди племени носсаириев ibid. S. 144—145 и Baudissin, Artik. cit., Hauck., R. E., 18, S. 499.

[7]) Jastr., op. cit., S. 66.

[8]) Ср. русские и украинские песни и заплачки; нем. der Mond и die Sonne р.

анимистические существа, подобные вавилонским Горю (Dimetum) и Проклятию (Mamitum)[1]) и русским Горю-Злосчастью, Желе, и другим таким же силам, фигурирующим неоднократно в русских поверьях, сказках, песнях и былинах. Они бродят так же, как бродит бес истребитель и другие бесы; они могут встретиться с человеком, могут подойти к его шатру. По аналогии с ними во второй половине стиха 7 надо дополнить недостающее подлежащее Смерть, Maweth, которая во время боя собирает свою добычу. Далее, рядом с этими представителями демонического мира фигурируют опасные для человека звери и гады (ст. 13), которые в представлениях первобытного человека сплошь и рядом считаются также обиталищем демонической силы. И наконец, совершенно понятным становится стих 3: «так он спасет тебя от сети ловящего, от слова гибели». Стих затруднял уже давно толкователей; древнейший текст его, сохраненный у LXX, смутил позднейших иудейских редакторов книги псалмов, так как параллелизм «сети охотников (thereuton)» и «слова гибели» казался им совершенно немыслимым, и потому они заменили dabhar термином debehr. Современные комментаторы либо сохраняют масоретское чтение (Кауч), либо предпочитают чтение LXX (Бетген); но наиболее остроумный из них, Гункель, также смутился отсутствием здесь параллелизма и исправляет вместо middebher—mibbor - из ямы[2]), так что получается, действительно, ясный с первого же взгляда параллелизм. Однако, и иудейские редакторы, и Гункель совершенно напрасно искажали текст ст. 3 своими кон'ектурами, так как чтение LXX и других древних переводов дает также полный параллелизм, который раскроется сейчас же, как только мы подойдем к толкованию ст. 3 с точки зрения заговорной терминологии. «Слово гибели»—это, конечно, заговор колдуна или колдуньи, наводящий болезнь или порчу; параллельное понятие—«сети ловящего»,--вполне уясняется из вавилонских параллелей. В вавилонских заклинаниях сети часто фигурируют в качестве обозначения действия заговоров и заклятий: «боги неба и земли, семь богов, великие боги да *разорвут сети, заклятье разрушат*, злые оковы разобьют, узы развяжут, сломают»—говорится в одном из заклинаний серии Schurpu[3]); в серии Maqlu изображается «ловящая ловящих, колдунья колдуний, чья сеть раскинутой на улицах лежит[4])»; таким же образом действуют и злые духи, особенно семь злых духов: „на небе и на земле свирепствуют они, как буря, раскидывают сеть свою[5])“. Обычно толкуют эти выражения символически: как Мардук раскинул сеть, чтобы поймать Тиамат[6]), так и злые духи поступают с людьми, которыми хотят овладеть; отсюда и заклятие опутывает свою жертву, точно сетью. Однако, возможно, что символ этот был не только литературным, но и обрядовым: символическое завязывание узлов на веревке, при помощи которых колдуны символически могли удавить свою жертву, бывшее в широком употреблении в магической вавилонской практике[7]), могло обозначаться именно как сеть, которая ловит и давит жертву. Во всяком случае, «слово гибели», заговор, после этих раз'яснений становится вполне параллельным понятием к «сети ловящего»; и от этих наваждений должна охранить человека магическая формула псалма 91.

Эта формула представляется совершенно универсальной и всесильной;

---

[1]) Zimmern, Beiträge I. S. 36—37 (Schurpu, VII, 1—4): «Горе вышло из морской бездны, Проклятие сошло с неба».

[2]) Gunkel, Die ausgew. Psalmen, S. 235.

[3]) IV, 45—48, (Zimmern, S. 22—23).

[4]) VII, 80—82 (Tallquist, Die Beschwörungserie Maqlu, J. 93—94); ср. Maqlu, III, 162 (ibid. 63—64). Под «ловящей ловящих» etc. разумеется, быть может, злой дух женского рода, Ардат-Лили.

[5]) Schurpu VII, 15—16 (Zimmern, S. 36—37; ср. Jastrow, I, 283).

[6]) Enuma elisch, IV, 41.

[7]) Jastrow, I, 284—285.

нет такого бедствия, или навождения, от которого нельзя было бы избавиться при помощи этой формулы. Сила ее об'ясняется в заключении псалма; быть может, оно не составляло первоначально одного целого с остальной частью псалма и было отдельным изречением-оракулом, но, во всяком случае, оно формулирует вполне точно, почему формула: «Иагве—убежище мое и крепость моя, бог мой, я уповаю на него»—является такой спасительной. «Я буду охранять его, *ибо он знает имя мое*»—вот секрет силы этой и других подобных формул. Тут перед нами обычное в магии представление о таинственной силе имени божества, которая проявляет свое действие, если знать таинственный смысл или какой-либо особый способ произношения имени. В данном случае, сказавший формулу псалма 91 «сделал (всевышнего) твердыней своей», *обязал божество* приходить всегда к нему на помощь.

Нам нет надобности приводить аналогичные примеры из области фольклора других народов, как древних, так и современных, так как понятие о магической силе имени распространено повсеместно[1]); но нелишним будет привести два примера из поверий современных палесинских арабов. В Хауране (оазис в восточном Заиорданье) близ Хисфина есть священная маслина, называемая по имени какого-то святого Абу Зетуни; в минуту опасности местные жители оберегают себя возгласом jallah ja Zetuni!—«боже Абу Зетуни!» или просто „Зетуни“; так, один мальчик, в которого трижды стреляли бедуины, отвел будто бы этим возгласом три пули. Таким же образом отгоняет бесов святой, живущий в дереве Obed Ullah, по дороге в Керак, если сказать: «jallah ja Obed Ullah!»[2]). Припомним кстати, что имя Иагве в его подлинном произношении было утрачено вскоре после плена вавилонского, когда его стали считать неизреченным и заменять нарицательным Адонай; в средневековой каббалистике тетраграмме этого имени יהוה придавалось всегда магическое значение.

В заключение анализа содержания этого чрезвычайно интересного псалма остается указать еще одну черту. В нем совершенно ясно сквозит дуалистический анимизм: против злых духов выступает не только сам Иагве, но и его духи, „вестники“—maleakhim, как они обычно называются в Библии. Представление о них совершенно архаическое: они сопровождают охраняемого человека на всех его путях, как служители и странники, а в наиболее опасных местах пути, на узких горных тропинках по краю пропасти, где малейший неверный шаг может быть гибельным, где иной раз достаточно споткнуться о камень, чтобы свалиться в пропасть, они берут охраняемого на руки и несут через опасное место (ст. 11—12). Тут нет ни метафор, ни символики; перед нами то же самое антропоморфное представление о божестве и его служебных духах, какое мы встречаем и в III главе кн. Бытия, где описывается, как Иагве прогуливается по саду, и в гл. VIII той же книги, где Иагве и два его maleakhim принимают от Авраама под дубом Мамре скромное угощение. Эта черта замыкает собою тот круг представлений, в котором вращается содержание псалма; в итоге перед нами отчетливо вырисовывается та обстановка и эпоха, в которой он должен был возникнуть. Это обстановка пустыни или местности, близкой к пустыне; это быт полуномада; это эпоха, еще предшествующая оседлости в Ханаане и земледельческому быту. Жизнь в шатрах, в постоянных опасностях, в среде, где человек человеку волк, среди скупой и грозной природы—это та же обстановка и эпоха, какая отразилась в сказаниях кн. Исход и Чисел о скитаниях по пустыне с ее невзгодами, опасностями, от ко-

---

[1]) Познанский, между прочим (Заговоры, стр. 70), приводит французскую формулу, охраняющую от всевозможных напастей; она состоит только из имен и эпитетов Христа; ее надо носить всегда при себе и читать с верою.

[2]) Curtiss, op. cit., S. 287.

торых можно было избавляться только магической силой Моисеева жезла или чудесным вмешательством Иагве. Таков псалом 91[1]).

ПСАЛОМ 58.

Если псалом 91 ясен по содержанию и отличается сравнительно хорошо сохранившимся текстом, то псал. 58 и в том и в другом отношении составляет ему полную противоположность. Однако при внимательном анализе в нем открываются также черты произведения древней магической литературы. Текст его гласит:

2. Разве[2]) правду изрекаете вы,
   по справедливости судите сынов человеческих?
3. Поистине, все вы[3]) преступления творите,
   на земле насилие взвешивают[4]) руки ваши.
4. Отступают (от правды) злодеи от утробы матери,
   сбились с пути (истины) от чрева матери говорящие ложь.
5. Яд у них на подобие яда змеи

. . . .

[Они закрыли уши свои]
   как ехидна глухая закрывает уши свои,[5])
6. чтобы не слышать голоса заклинателей,
   заговаривающего заговорами мудрого.
7. Боже, разбей зубы их во рту их,
   клыки львов сокруши, Иагве!
8. Да разольются они, как вода,
   да придут они к смерти путем своим,
      как трава[6]), да будут они скошены!

---

1) Заслуживает внимания вопрос о форме пс. 91, как магического произведения. В нем, повидимому, мы имеем искаженное заклинание эпическо-диалогического характера, т. е. такое, где магическая формула дается не сама по себе, но влагается в уста кому-либо из действующих лиц эпической части. В вавилонской заговорной литературе в этом роде типичны две формулы из серии Schurpu (V—VI, 1—92 и VII, 1—95); в обеих описывается, как человека поражает бедствие, как Мардук рассказывает об этом Эа и испрашивает совета, чем помочь страдающему; Эа изрекает спасительную формулу. Такого рода формулы часто встречаются в русской и в западной заговорной литературе (ср. Познанский, Заговоры, стр. 61—64) Следы диалогической формы ясно сохранились и в пс. 91: в ст. 1—2 говорит заклинающий; в ст. 3—13—смысл формулы раз'ясняет, повидимому, жрец или пророк, а в заключение, ст. 14—16, сила формулы подтверждена самим Иагве. Как справедливо указывает Познанский (стр 154 и след.), подобного рода формы заговоров являются уже продуктами рефлекса, размышления, почему данная формула непременно обладает магической силой; эпическая часть или диалог и дают требуемое об'яснение.

2) В оригинале 'elem, не имеющее смысла; Syr. не имеет соответствующего слова, LXX—ara, Vulg.-utique, что дает евр. 'ulam—усиление частицы ha в начале псалма

3) В оригинале belebh (בלב)—в сердце; правильнее чтение syr.—kullekhem—כולכם.

4) В оригинале 2-ое лицо; LXX и прочие переводы дают 3-е лицо, при суб'екте «руки».

5) В современном виде начало 5 стиха висит в воздухе, так как вторая половина примыкает по смыслу к 6 стиху. Очевидно, выпал параллельный член, завершающий мысль ст. 5а; восстановить его невозможно; выпало также и начало ст. 5б, которое восстановлено в тексте.

6) Вторая половина стиха, начиная с יתהלכו: совершенно не поддается переводу LXX также не может помочь, так как его текст enteinei to toxon autou heos hou asthenesousin явно не вяжется со смыслом 8а. Комментаторы бьются в попытках исправить текст, прибегая к различным комбинациям, более или менее искусственным. Исправление текста, думается нам, должно здесь итти двояким путем: учитывать необходимость параллелизма членов и возможность описок и смешения согласных сходных по начертанию. Словами: «да придут они» начинается новый член, параллельный 8а; он должен по содержанию также выражать пожелание гибели; поэтому напрашивается исправление lamuth—«к смерти», причем недостающее ה могло при переписке выпасть, если принять в расчет, что начертание י и ה бывало во II веке сходным (ср. таблицу знаков с маккавейских монет у Lidzbarski, op. cit., II, Schriftafel, III), и переписчик мог его, или

9. Как улитка (послед?) растекающаяся[1]), да пройдут они[2]),
как[3]) выкидыш женщины да не увидят они солнца[4])!
10. Прежде чем горшки ваши почувствуют огонь хвороста,
как терновник[5]), в ярости[6]) он развеет вас[7])!
11. Возрадуется праведный, ибо он видел месть,
ноги свои омоет в крови злодея,
12. и скажет человек: да, плод для праведного,
да, есть боги, землю судящие!

Для комментаторов псалом 58 является настоящим crux interpretum. Исходя из презумпции, что псалмы выражают религиозные или социально-религиозные настроения, что они проникнуты моралью или являются выражением теодицеи, что они, наконец, могут отражать в себе и политические отношения, некоторые комментаторы, исходя из стиха 2, где говорится о несправедливом суде, считают псалом выражением протеста благочестивых иудеев против несправедливых судей, иудейских или иноземных, персидских или греческих; при этом непонятное 'elem изменяется в 'elim, по аналогии с пс. 82, где «боги» фигурируют в качестве судей[8]). Но псал. 82 сам требует толкования, и смысл его все еще спорен; вместе с тем ничем не доказано, чтобы 'elim действительно употреблялось в значении «судьи», так что кон'ектура в ст. 2 с этой точки зрения не может считаться достаточно обоснованной[9]). Содержание средней части псалма, ст. 4—10, темное и странное, также не дает никаких оснований для вышеуказанного толкования псалма; в заключении псалма, ст. 11—12, говорится вовсе не о гибели неправедных судей, но о гибели преступных людей, вследствие которой какой то «плод» достается в руки праведного.

При толковании пс. 58 надо начинать с его ядра (ст. 4—10), которое, несмотря на плохо сохранившийся текст, обнаруживает совершенно ясно свой характер: это—заклинание, обращенное против каких то злодеев, ха-

совсем выпустить, или присоединить в качестве ו к следующему слову, в котором оно впоследствии было исправлено в י, так что получилось путающее переводчиков ידרך. Первоначально здесь, конечно стояло слово derekh—путь, вероятно, с суффиксом—darkam. Далее, был третий ирраллельный член; от него осталось сказуемое—«да будут они срезаны», и частица כמו-как; для дополнения недостающего об'екта сравнения, Велльгаузен предложил очень удачную кон'ектуру: исправить chiççaw в chaçir (חציר), с необходимой перестановкой слов. Она и принята здесь в тексте Ср. The Book of the Psal., p. 57.

1) В оригинале themes—растекание; LXX читали takeis,—part. Niph. от ссс—names.

2) В оригинале единств. число; параллелизм членов требует множеств. ч., как у LXX. Следует заметить, что LXX имели другой оригинал, также сохраняющий параллелизм членов; hosei keros ho taneis autanairethesontai —«как плавящийся воск да уничтожатся они». В Масоре образ взят от улитки· когда она ползет, то оставляет за собою жирный слизистый след, постепенно как будто растекается или тает. О последе см. далее в тексте.

3) По смыслу добавлено kemo.

4) LXX не поняли текста, в противоположность другим греческим переводчикам, дающим ektroma gynaikos; LXX переводят epepesen pyr kai ouk eidon ton helion—как будто в оригинале было naphal 'esch; повидимому LXX не поняли правильно первого nephel, а вслед за этим должны были сократить אשת в אש.

5) В оригинале kemo chaj—«как сырое» (мясо?) Переводчики тщетно бьются в истолковании этого места, всячески комбинируя с последующими kemo charon и толкуя charon в смысле «жареное» (мясо), хотя значение charon совершенно ясно: «ярость» и притом божественная ярость. Киттель (Biblia Hebraica, s. 952), предложил очень удачную кон'ектуру choach.

6) Сообразно с LXX en orge следует исправить bemo.

7) Следует прибавить к глаголу суффикс 2-го лица, сообразно с LXX hymas, так как в оригинале отсутствует об'ект.

8) Ср. Baethgen, Die Psalmen, s. 167—168; Hupfeld, Psalmen, II, S. 61—65.

9) Вельгаузен (the Book of the Psalms, p. 187), принимая кон'ектуру 'elim, понимает под 'elim языческих богов, как богов неправды и сеющих неправду и среди своих почитателей. Об'яснение очень натянутое.

рактер которых с первого раза трудно выяснить. Они стараются каким-то способом, неясным для нас вследствие порчи текста, избежать действия заклятия, подобно тому, как на глухую ехидну не действует слово заговора [1]); термины, употребляемые в ст. 6 для обозначения заклинаний и связанных с ними магических действий, совершенно определенны и не вызывают никаких сомнений. Заклинатели—mẹlacheschim, от технического выражения lachasch—нашептывать заговор; другое выражение—chobher chabherim—заговаривающий заговорами,—имеет отношение к символическому обряду завязывания узлов с произнесением заговорных формул, так как первое значение chabar «связывать», отсюда «связывать заклятиями»; выражение chober chaber (Второз. 18, 11) означает прямо «завязывающий узел». Формула заклинания самая употребительная, чрез уподобление; первое из этих уподоблений: «да разольются они, как вода», в особенности характерно, так как оно находит себе почти буквальную параллель в серии Maqlu (I, 116—119):

Сожри врагов моих, разорви злодеев моих!
Твой страшный день да настигнет их!
Как вода меха от разлития [2]), *да унесутся они*!
Как разбитые камни, да будут отрублены пальцы их!

Не менее интересны уподобления стиха 9; все они имеют то или иное отношение или к магическим представлениям и обрядам, или к народной медицине. Улитка играла немалую роль в народной медицине при лечении ран, ушибов и ссадин [3]); но лекарственным средствам в народной медицине всегда присвоивается до известной степени магический характер. Воск, который в переводе LXX фигурирует на месте улитки,—излюбленнейшее вещество для колдунов всех веков и народов: по воску гадают, из него делают фигурки бесов и людей, которые подвергаются магическим операциям. Выкидыш фигурирует в вавилонских заклинаниях, как опасный феномен, злой дух, наравне с непогребенным мертвецом [4]); характерно при этом, что параллелизм членов, неясный для русского читателя, дается непереводимой игрой слов, так как, судя по позднейшей иудейской лексике, улитка и послед назывались однозвучными именами [5]). Таким образом, в уподоблениях ст. 8—9 нет ничего такого, что было бы случайным, поэтическим образом; напротив, все они навеяны специфическими терминами и представлениями магического искусства.

Кто же враги, против которых направлено заклинание? Судя по ст. 8, это люди, так как на них призывается гибель; но выражения ст. 5 и 7, говорящие о ядовитых зубах змеи и клыках львов, наводят на мысль, что эти враги, быть может, и злые духи. Из предшествующего ясно, что и здесь нельзя видеть простых поэтических метафор, но надо искать об'яснения в области магии. Не приходится останавливаться на общеизвестном факте, что почти повсюду, и в особенности на семитском востоке, змеи считались вместилищем злых духов; менее ясно появление рядом со змеями львов. Об'яснение мы находим в вавилонской демонологии, наиболее разработанной и лучше всего сохранившейся из всех восточных демонологий. Бесчисленные бесы вавилонской религии представлялись в самых разнообразных

---

[1]) На палестинском востоке еще сейчас, если змея вползла в дом и не уходит, не смотря ни на какие заклинания, колдуны об'ясняют свою неудачу тем, что змея глухая. Ср. Baethgen, Die Psalmen, S. 169.

[2]) Вавил. tiqu издатель Maqlu Талльквист (S. 38—39), а вслед за ним Ястров (I 305) переводят „удар“. Но лучший лексикограф, Muss-Arnolt, дает значение «Ausschüttung, Erguss» (Ass-Engl.-Deut. Handwört., S. 1183); также Delitzsch (Ass. Handwört., S. 712, причем он цитирует именно это место.

[3]) «Бог ничего в мире не создал бесполезного, создал и улитку ради ран, ушиба“— jerus. Berachoth, цитир. по Levy, Neuhebr. Wörterb., II, S. 443.

[4]) Jastrow, I, S. 367,373.

[5]) Ср. Levy, op. cit., IV, 498 цитаду из jerus. Nidda.

видах: в виде безобразных людей, или животных, или чудовищ—полулюдей, полузверей; из животных, в качестве изображений бесов, фигурируют скорпионы, змеи, ослы, птицы; смешанные чудовища—часто со *львиной головой*. [1]) Таким чудовищем была Лабарту, один из самых страшных злых духов: у нее голова и морда льва, а туловище осла; в каждой руке она держит по змее; она рычит как лев, и воет, как шакал; она необычайно кровожадна и нападает и на людей, и на животных. [2]) Эти параллели дают основание толковать и выражения ст. 5—7, как относящиеся к злым духам; во всяком случае, к людям выражения ст. 5—7 могут быть отнесены лишь с большой натяжкой. Таким образом, налицо как будто непримиримое противоречие; однако, оно очень просто разрешается в ст. 10. С первого взгляда непонятно, для чего тут вдруг появляются горшки, под которыми разложен хворост [3]); комментаторы совершенно запутались здесь, и должны совсем отказаться от толкования [4]) или прибегать к помощи произвольных аналогий с немецкими поговорками. [5]) Между тем, с точки зрения магического истолкования, дело совершенно ясно: произносящий заклинание имеет в виду, что его враги, *колдуны*, которые хотят чарами погубить его, приступили уже к варке своих зельев: но в эту самую минуту силою заклятия они будут уничтожены, как тот терновник, который они подложили под свои горшки [6]). Итак, отсюда вытекает, что враги автора псалма—колдуны; но тогда становится вполне понятно, почему в предшествующих стихах они изображены то в виде злых духов, то в виде людей. По общему представлению, свойственному всякой народной вере, колдуны и колдуньи обладают всеми свойствами бесов: чрез них проявляют себя злые духи, они иногда даже сильнее злых духов и могут по желанию заставлять этих духов исполнять свою волю. С другой стороны, тот, кто боится наложения или злых чар, не всегда уверен, от кого грозит опасность, непосредственно от злого духа или от колдуна. Поэтому в заговорах и заклинаниях сплошь и рядом смешиваются злые духи и колдуны; в особенности часто это смешение встречается в вавилонских заклинаниях [7]). С таким же явлением мы имеем дело и в пс. 58: различие с вавилонскими параллелями заключается только в том, что вавилонские заклинания, сохранившиеся в своем подлинном виде, называют, не обинуясь, и бесов и колдунов, а псалом 58, подвергнутый редакционной переработке и обезличению, утратил точные наименования и сохранил лишь намеки, которые, однако, достаточно прозрачны для того, чтобы угадать первоначальную терминологию.

---

[1]) Ср. Jastrow, I, 281.

[2]) Jbid., S. 334—335. Следует упомянуть также изображения бесов со львиными головами на медном колокольчике, употреблявшемся при магических обрядах: ср. Jastrow, Bildermappe, Abb. 70—70a.

[3]) 'atad—rhamnus, род колючего куста, очень распространенного в Палестине; так как он дает хорошие угли, долго сохраняющие жар, то он является в Палестине лучшим сортом топлива. Ср. Baetgen, Die Psalmen, S. 171.

[4]) Ср. Hupfeld, Die Psalmen, II, 70—71; Kayr оставляет место совсем без перевода (Die Heilige Schrift des A. T., II, S. 164); Велльгаузен (187) считает текст непонятным.

[5]) Baethgen, op. cit, S 170.

[6]) Горшки, siroth, считались, наравне с колокольчиками, нечистыми в древней Палестине, очевидно, потому, что и те и другие употреблялись при колдовских обрядах. Именно в кн. Захарии, 14, 20—21 говорится, что в конце дней, когда произойдет искупление, «на колокольчиках лошадей будет (написано): посвящен Иагве; и горшки будут, как чаши пред жертвенником; и будут все горшки в Иерусалиме и Иуде посвященными Иагве воинств, и придут все приносящие жертвы, и будут брать из них, и будут есть из них»; т. е. очищение распространится и на эти нечистые предметы. Колокольчики и горшки считаются нечистыми и в современной Палестине, так как имеют отношение к колдовским обрядам (ср. Gressmann, Palästinas Erdgeruch, S. 10—11). В Вавилоне колокольчики и разного рода сосуды употреблялись в ритуале aschipu (ср. Zimmern, Beiträge, passim: о колокольчиках ср. Jastrow, Bilderatlas №№ 70 и 70a, и об'яснения к этим рисункам).

[7]) Ср. Jastrow, I, 284.

Остаются начало и заключение псалма. Заключение само по себе вполне ясно: оно выражает радость праведного (çaddiq) по поводу суда божьего, постигшего злодея (rascha'); но не так ясна его связь с основным ядром псалма. Противоположения çaddiq или chasidh, с одной стороны, и rascha'— с другой, чрезвычайно употребительны в псалмах; в особенности обратило на себя внимание противоположение chasidh'im и rescha'im, которое соответствует противоположности двух групп иудейского общества маккавейской эпохи, asidaioi и hyioi paranomoi, т. е. благочестивых иудеев и иудеев эллинистов; на этой противоположности основывалось выделение псалмов маккавейской эпохи [1]). Действительно, слово chasidh—поздний термин; в допленной литературе, не считая псалмов, оно встречается всего 3 раза, а остальные 30 случаев его употребления падают на псалмы (26 раз) и на другие произведения послепленной литературы; значение этого слова совершенно определенное: благой, добрый, благочестивый. Нельзя того же сказать о термине rascha'. Он гораздо употребительнее, чем chasidh; встречается в Библии 263 раза, при чем в допленной литературе, не считая псалмов, 24 раза, у Иезекииля 22 раза; значение его не столь определенное и изменяется с течением времени. В допленную эпоху оно чаще всего употребляется в значение «неправый», притом в каком-либо определенном случае [2]), откуда развиваются значения «виновный», «повинный каре» [3]), «преступный, злодей»; у Иезекииля рядом с этим значением появляется значение «нечестивец» в смысле не юридическом, но моральном. Таким образом, термин rascha' противоположен термину chasidh только одной стороной своего значения, и притом более поздней; другая, ранняя сторона его значения противоположна именно термину çaddiq. Первоначальное значение этого термина, весьма употребительного и в допленную и в послепленную эпоху, таково: он применяется к человеку, который в определенном случае имеет право на своей стороне, чье дело правое, кому не в чем обвинять себя, т. е., с известным специально юридическим оттенком значения [4]). Очевидно, что в ст. 11—12 псал. 58 противоположность çaddiq и rascha' имеет именно до известной степени формальный характер: результат суда (schaphat ст. 12—terminus technicus) есть казнь преступного или злодея; оправданный—çaddiq—выигрывая дело, получает и какую-то материальную выгоду—peri. Является вопрос, имеет ли казнь злодея, притом кровавая, в ст. 11 какую-либо органическую связь с призыванием гибели на врагов автора псалма в ст. 7—8? Допустимо ли, чтобы исполнение заклятия рассматривалось как суд божий над колдунами или другими врагами заклинающего? Возможно-ли, чтобы заклинающий называл себя çaddiq—правый, праведный, в противоположность заклинаемому—rascha'— неправому, злодею? Мыслима ли в магической литературе такая терминология и символика, напоминающая судебный процесс? Ответ на эти вопросы дают вавилонские параллели. Там такая судебная терминология является самой обычной и общеупотребительной. Произносящий заклятие просит об его исполнении, как о решении тяжбы между ним и заклинаемым: «суди суд мне, реши решение мне» [5]), «суди (dini) тяжбу мою, реши решение мое» [6]);

---

[1]) Вопрос этот, ранее казавшийся бесспорным и автору настоящей статьи, в настоящее время также подлежит пересмотру и проверке.

[2]) Исх. 2,12; 9,27; 23, 1,7; Второзак., 25,1; I Цар., 8,32; Ис., 5,23; также у Иова, 34,18; Притчи, 24,24.

[3]) Числ. 35,31—rascha' lamuth—повинный смерти. Ср. также Быт. 18,23, 25; I Сам. 24, 13; Иерем. 12, 1; 23,19; Иезек., 3, 18 и сл., 18,27; 21, 8; 33, 11; Иов, 20,29; 24, 6; Притчи, 11, 31.

[4]) Быт. 20,4; Исх. 23,7; Второз. 25,1; II Цар. 10,9; Ис. 5,23; 29,21; Ам., 2,6; 5,12; I Сам. 24,18; и др. Существ. çedheq и çedhaqa имеют, в числе других, значение «право» в юридическом смысле.

[5]) Maqlu, II, 25.

[6]) Maqlu, I, 114.

бог—его судия [1]); к стопам богов заклинающий подвергается и им приносит свою жалобу [2]); он просит: «право её (колдуньи) да будет ниспровергнуто, а мое право да будет прямо стоять» [3]). В результате приговора—гибель колдунов; бог-судия становится богом-мстителем: «ибо ты судия светом твоим и мститель мечем твоим» [4]). Гибель колдунов должна произойти жестокая: боги должны вырвать им сердце, раздробить им жилы и убить их [5]). Наконец, заклинающий, на которого обрушились чары колдунов, называет себя, в противоположность колдунам, благочестивым, damqu [6]), в то время как колдунам присвоиваются определения: делающие зло, старающиеся о нечистом, замышляющие злое [7]). Концепция борьбы между колдунами и злыми духами, с одной стороны, и защищающимся от колдовства и светлыми богами, с другой стороны, как судебной тяжбы, об'ясняется из этического момента, который был привнесен в магическую науку, вероятно, уже в историческую эпоху. Именно, несмотря на всю примитивность миросозерцания, которым проникнуты вавилонские заклинания, в них иногда совершенно определенно высказывается мысль, что навождения бесов и колдунов являются наказанием за грехи [8]). Отсюда избавление от бесовских навождений рассматривается, как результат оправдания в грехе, доказательства, что человек, подвергающийся нападению бесов или колдунов, на самом деле невинен, праведен и потому не должен стать добычею бесов. Эта характерная черта вавилонских заклинаний чрезвычайно важна, так как она дает возможность уяснить многое и в израильских псалмах, как это будет видно ниже.

После сделанного нами анализа заключения псалма 58 становится более ясным и его начало,—более ясным, но не вполне ясным, так как текст его сильно испорчен и, несомненно, сокращен. Надо предполагать, что в начале псалма изобличалась лживость и неправосудность вовсе не земных судей и начальников, но, по противоположности с богами, судящими землю (ст. 12), неправосудность злых духов, которые неправосудно обвиняют людей в грехах или в слабостях и стремятся насилием сделать их своею добычей. Что таков может быть наиболее вероятный смысл ст. 2—3, показывает введение к кн. Иова, воспроизводящее очень древнюю легенду [9]). Среди духов (bene ha'elohim), являющихся пред Иагве, является и так называемый Сатана (Satan), функция которого—обвинять перед Иагве грешных людей [10]); он обвиняет Иова в том, что благочестие его ничего не стоит, так как он не испытал никакого несчастья; достаточно наслать на Иова беду, и от благочестия его ничего не останется. Иагве вступается за своего любимца, но соглашается подвергнуть его испытанию и отдает его дважды на жертву Сатане. Незнающий за собой вины Иов тяжко страдает, плачется на муки, которых он не заслужил, однако, выдерживает испытание с честью. Здесь перед нами весьма выразительный пример неправосудного, насильственного деяния со стороны злого духа. В кн. Царей (I Цар. 22, 19—23) есть аналогичный пример. Пророк Михей, изобличая лживых царских пророков, рассказывает царю Ахаву, что он видел Иагве и

---

[1]) Maqlu, II, 90.

[2]) Maqlu, I, 17; adibbub dini—приношу жалобу мою—специальный термин, заимствованный из судебного языка—ср. Tallquist, Maglu, S. 116.

[3]) Maqlu, III, 127

[4]) Schurpu, V-VI, 197—198.

[5]) Maqlu, VI, 125—126.

[6]) Maqlu, III, 8—10

[7]) Maqlu, I, 78; V, 120—121.

[8]) Наиболее выразительный пример—II табл. Schurpu.

[9]) Иов., 1—2.

[10]) Ср. Захар., 3, 1—2.

всех его духов кругом него; Иагве, желая склонить Ахава к несчастной войне, посылает одного духа, вызывавшегося сделаться духом лжи (ruach scheqer), внушить царским пророкам лживые предсказания победы. В связи с этими примерами допустимо исправление 'elem во 2 стихе в 'elim, но не в смысле «судьи», а в смысле «боги», по аналогии с bene ha'elohim кн. Иова; но возможно также предполагать, что в ст. 2 стоял первоначально еще более определенный термин, в роде schedim

Б целом, псалом 58 представляет из себя образец довольно древнего заклятия, но подвергшегося значительной переработке, которая затемнила его первоначальный смысл. По аналогии с вавилонскими заклинаниями, надо полагать, что начало и конец заклятия, вводящие судебные термины и понятие борьбы с злыми чарами, как тяжбы, являются продуктами более поздней эпохи, чем эпоха составления ядра псалма. Но в общем, переработка, значительно исказив текст псалма, не успела придать ему шаблонного характера; сохранившиеся в нем специфические особенности произведения магической литературы и явились тем камнем преткновения, которого не могла до сих пор преодолеть богословская литературная критика.

Переходим теперь к псал. 109, 69 и 35. Эти три псалма одного и того же типа, но каждый из них имеет некоторые индивидуальные особенности. Литературная критика считала их вполне ясными и причисляла к разряду так называемых жалобных псалмов: но, как мы увидим, такое толкование не может об'яснить всех особенностей содержания этих псалмов.

ПСАЛОМ 109.

1. Боже хвалы моей, не молчи!
2. Ибо уста преступные[1]) и уста коварные на меня открывают они;
   говорят со мною языком лжи,
3. и словами ненависти окружают меня,
   и ведут борьбу со мною без причины.
4. За любовь мою гонят они меня,
   а я—в молитве (весь),
5. и насылают на меня зло за добро
   и ненависть за любовь мою.

6. Поставь над ним делающего зло[2])
   и Сатана пусть станет направо от него.
7. Когда будут судить его, пусть уйдет обвиненным он,
   и молитва его да будет грехом!
8. Да будет дней немного его
   и службу его пусть возьмет другой!
9. Да будут дети его сиротами,
   и жена его—вдовой;
10. пусть вечно бродят дети его и просят,
   и да будут изгнаны они[3]) из развалин (жилища) их!
11. Пусть наложит петлю заимодавец на все имущество его,
   и пусть расхитят чужие все добытое им;
12. да не будет оказывающего милость ему,
   и да не будет жалеющего сирот его.

---

1) В оригинале rascha'—прилагательное; но по аналогии с дельнейшим pi mirema, лучшие существит. rescha'.

2) Так переводим мы здесь rascha'.

3) В оригинале «да ищут» (dareschu). Исправлено по LXX—kai ekblethetosan—jegoreschu.

13. Да будет потомство его предано истреблению,
в одно[1]) поколение да изгладится имя его![2])
14. Да будет памятен грех отцов его у Иагве,
и прегрешение матери его да не загладится!
15. да будут постоянно они перед Иагве,
и да истребит он с земли память о них
16. за то, что не помнил он об оказании милости
и преследовал человека страдающего и несчастного
и отчаянного сердцем, чтобы его умертвить.
17. Любил он проклятие—и да придет оно на него!
не нравилось ему благословение—да будет оно далеко от него!
18. одевался он проклятием, как одеждою—
и да войдет оно[3]), как вода, во внутренность его,
и как масло, в кости его;
19. да будет оно ему, как одежда, в которую закутывается он,
и как пояс, которым всегда опоясывается он!
20. Таково воздаяние обвиняющим меня пред Иагве[4])
и наговаривающим злое на душу мою!

21. Но ты, Иагве, господь, сделай со мною ради имени твоего,
по благой[5]) милости твоей спаси меня,
22. ибо страдалец и несчастен я,
и сердце мое пронзено во внутренности моей.
23. Как тень, когда удлиняется она,[6]) прехожу я,
вытрясен я, как саранча;
24. колени мои дрожат от поста,
и исхудала плоть моя от недостатка масла.
25. И я стал посмешищем для них—
увидят меня, и кивают головою своею.
26. Помоги мне, Иагве, бог мой,
спаси меня по милости твоей,
27. и узнают они, что это—рука твоя,
ты, Иагве, сделал сие.
28. Будут проклинать они, а ты благословишь—
восстающие на меня[7]) да будут посрамлены,
а раб твой да возрадуется.
29. Да облекутся противники мои[8]) позором,
да оденутся они, как в мантию, посрамлением своим!
30. Восхвалю я Иагве усердно устами своими
и в многолюдном собрании прославлю его,
31. ибо стоит он одесную несчастного
помогать против осуждающих душу его.

---

1) В оригинале 'acher—последующее (אחר); LXX дают более правильное чтение mia—'echadh (אחד).

2) В оригинале schemam—имя их; LXX правильно—onoma autou—schemo.

3) «Да придет», «да будет» ст. 17 и «да войдет» ст. 18—по LXX; согласно этому waw consecut. оригинала должно быть исправлено в waw copulativum с imperf. optativ.

4) В оригинале—me'eth Jahweh—от Иагве. LXX дают para kyriou--lipene Jahweh.

5) Таргум дают правильное чтение ketobh.

6) Вечером тень удлиняется перед изчезновением всякой тени с наступлением темноты.

7) В оригинале qamu—восстают. LXX правильно: hoi epanistanomenoi moi—qamaj.

8) Sotanaj--от śatan-обвинять, быть противником на суде.

Почти единогласно комментаторы признают этот псалом послепленным и относят его к маккавейской эпохе, толкуя его, как отражание борьбы между иудеями-эллинистами и благочестивыми иудеями; «я» псалма считается коллективным, выражающим настроение целой общины. Но такое толкование возможно поддерживать только при отсутствии какого-либо иного подхода к этому псалму. Если оценивать содержание этого псалма без всякой презумпции, то оно не дает никаких серьезных оснований для исторического толкования. В самом деле, псалом не содержит даже и тени намека на борьбу между законниками и беззаконниками; дело идет вовсе не о соблюдении или несоблюдении закона, а о преследованиях и обидах чисто материального свойства; «я» псалма вовсе не коллективное, но чисто личное, как совершенно ясно видно из ст. 28 («раб твой») и ст. 30, где спасенный обещает восхвалить Иагве в многочисленном собрании. С другой стороны, гипотеза противоположности беззаконников и законников сталкивается в ст. 6—20 с переменой множественного числа на единственное в обозначении врагов автора псалма. По отношению к последним толковать «он» в коллективном смысле немыслимо; комментаторы обходят, однако, это затруднение молчанием, и только Кауч делает совершенно произвольную догадку, что проклятия ст. 6—20 произносятся не преследуемым автором псалма, а преследующими его врагами, хотя и вынужден оговориться, что ст. 16 и 20 плохо согласуются с таким толкованием.[1]) Мы думаем, что ст. 16 и 20 да и вообще весь текст ст. 6—20 совершенно не согласуется с этим толкованием, и оно должно быть отброшено, как совершенно несостоятельное. И вообще приходится признать, что вся оценка этого псалма в целом, предлагаемая комментаторами, также несостоятельна и не дает никакого ключа к разгадке его содержания.

Правильное толкование псалма может быть дано только в том случае, если мы будем исходить из прямого смысла его содержания и не будем искать в нем никаких исторических отражений, так как псалом таковых в себе не содержит. Уже беглое ознакомление с текстом псалма показывает, что он не является цельным. Об этом прежде всего говорит неожиданная перемена „они" на „он" в ст. 6; „они" возвращаются в ст. 21, и затем множ. число систематически выдерживается до конца, как в ст. 6—20 систематически выдерживается единств. „он" (ст. 20—общее заключение). Контекст псалма дает дальнейшие аргументы в этом смысле. В самом деле, логически ст. 5 и ст. 6 могут быть связаны лишь с большой натяжкой; за то ст. 21 является непосредственным логическим продолжением ст. 5. Далее, ст. 1—5 и 21—31 центр тяжести переносят на спасение, которого ожидает от Иагве преследуемый; он обороняется, но не нападает. Наоборот, вся сила ст. 6—20 в наведении бедствий на голову врагов автора этих стихов: он не защищается, а нападает. В этом отношении чрезвычайно характерны ст. 20 и 26—27: в ст. 20 рука Иагве должна быть направлена на врагов автора, в ст. 26—27 должна быть протянута автору. Существенное возражение против этих аргументов в пользу составного характера псалма может быть приведено только одно: автор совершенно одинаково квалифицирует себя, как страдальца и несчастного, ʿani weʾebhejon и в той и в другой части псалма (ст. 16 и 22); но это возражение, как будет показано ниже, устранится очень просто. Подчеркивая чрезвычайно сильные соображения в пользу составного характера псалма, мы вернемся еще к этому вопросу в заключении нашего анализа; сейчас же мы позволим себе воспользоваться ими условно, как исходным пунктом для методического и постепенного углубления в содержание псалма.

Ст. 6—20, взятые сами по себе, независимо от начала и конца псалма, без всяких сомнений могут быть характеризованы, как заклятие. Заклятие отличается от простого проклятия тем, что проклинающий полагается на

---

[1]) Die Heilige Schrift des A. T., II, S. 215.

силу только своего слова, придавая, конечно, ему магическую силу; заклинающий опирается не только на силу своего слова, но также и на другие магические способы действия: призывает на помощь духов или божество, прибегает к помощи магических обрядов. В ст. 6—20 заклинающий обращается к Иагве (ст. 6) и подчеркивает (ст. 20), что все бедствия, призываемые на голову заклинаемого, должны обрушиться на него силою Иагве. Из стиха 6-го ясно, что существо дела здесь заключается в том, чтобы Иагве отступился от заклинаемого и отдал его во власть злых духов—Сатаны и другого духа, который должен фигурировать в ст 6а, по закону параллелизма членов, но заменен сейчас общим обозначением rascha' (возможно, что первоначально стояло ruach ra'a). Неясно, сопровождалось ли произнесение этого заклятия какими-либо магическими обрядами; во всяком случае, намеки в этом смысле дает ст. 18. Проклятие, как гласит этот стих, должно войти во внутренности заклинаемого, как вода, и в кости его, как масло; эти выражения могут толковаться не только как простая метафора, но как формула заговора, произносимая при приготовлении соответствующих снадобьев. Мы видели, что вода заклятия давалась жене, подозреваемой в неверности, с произнесением формулы, близкой к выражениям ст. 18; масло употреблялось в качестве священного целительного средства[1], но mutatis mutandis могло быть и гибельным. Отсюда возможно допустить, что произносивший заклятие либо приготовлял одновременно заговоренную воду и заговоренное масло, чтобы потом каким-либо способом подсунуть эти зелья для употребления врагу, или совершал соответствующий символический обряд над изображением своего врага, подобно вавилонским колдунам и aschipu, которые практиковали символическое сожжение, удушение, рассечение на части и другие манипуляции над фигурами заклинаемых[2]. Наконец, характеристична вообще формулировка этого заклятия. Она применит чрезвычайно употребительный в заклинаниях оборот призывания на голову заклинаемого его же собственных пороков и грехов, в качестве орудий его гибели: он любил проклятие—и оно должно прийти на него; он не любил благословения—и оно должно быть далеко от него (ст. 17). Отсюда возможно установить по какому поводу или для какой цели составлено это заклятие. Заклинаемый—злобный, не знающий пощады кредитор, с которым заклинающий ведет тяжбу; отсюда, на его голову призывается все то, чем он грозит своему должнику: на все его имущество пусть заимодавец наложит петлю, пусть выгонит его детей нищими из отцовского дома, пусть это несчатье сократит его жизнь (ст. 8—11, ср. ст. 12 и 16). Но прежде всего и ближайшим образом заклинание стремится погубить дело заклинаемого на суде: „когда будут судит его, пусть уйдет обвиненным он“! Эта последняя черта как будто намекает на то, что мы имеем здесь дело с судебным заговором. Подобного рода заговоры нередки в древнегреческой и древнерусской заговорной литературе; там они имеют чаще всего характер отдельных формул, составленных для определенного дела и против определенных лиц, называемых по имени. Те же черты перед нами и в ст. 6—20 псалма 109: заговор по определенному случаю, только имя лица не названо; но первоначально оно должно было фигурировать в заговоре и было исключено обезличивающей рукой редактора. Заметка в ст. 8 позволяет определить и эпоху возникновения заговора: «и службу (pequdda) его пусть возьмет другой». Термин pequdda означает прежде всего „ценз“, затем «служба», «достояние» —т. е. владение, связанное со службой; paqidh—от того же корня—означает «поставленный над чем», должностное лицо на гражданской и военной службе. И тот и другой термин употребляются преимущественно начиная с пророческой эпохи, при этом особенно часто в поздних частях Пятикнижия и в кн. Хроник и

[1]) Ис. 1, 6.

[2]) Jastrow, I, S. 284—285.

Эсфирь. Отсюда очевидно, что заговор не мог быть составлен ни в первобытную эпоху, ни в раннюю царскую эпоху: он предполагает наличие таких отношений, когда наследственное феодальное владение заменялось уже условным, поместным, когда службы и владения можно было лишиться—эпоха VIII—VII века. Этот вывод вполне совпадает также и с тем наблюдением, что судебные заговоры—всегда наиболее поздние и наиболее бледные образцы заговорной литературы. Поэтому ст. 6—20 псалма 109 ни по характеру, ни по времени происхождения нельзя ставить на одну доску с архаическими заговорами, сохранившимися в пс. 91 и 58; время происхождения ст. 6—20 псал. 109—не ранее VIII в. до Р. Х.

После этих разысканий в области ст. 6—20 становится совершенно ясно, что начало и конец псалма 109 не могут составлять с ними органического целого и являются наслоениями, которыми обросло с течением времени ядро ст. 6—20. Автор ст. 1—5 и 21—31 переживает чисто физические страдания (ст. 22 и 24), и состояние его настолько плохо, что он чувствует приближение смерти (ст. 23); виновники его страданий, как всегда в псалмах, вводятся посредством причастий, без существительных, которые могли бы точнее определить их характер—один из употребительнейших способов обезличения псалмов. Но тем не менее можно сделать некоторые определенные выводы и относительно врагов автора. Они гонят его, осуждают его «душу»; орудие, которым они при этом пользуются,—их слово: «ибо уста преступные и уста коварные открывают они, говорят со мною языком лжи, и словами ненависти окружают меня, и ведут борьбу со мною без причины» (ст. 2—3); при этом автор не знает за собой вины—он и благочестив, и милосерд (ст. 4—5). Но простое слово ненависти и лжи не может причинить физических страданий и смерти; такие последствия могут быть только от заговорного слова—от тех, «кто наговаривает злое на душу мою», как гласит спайка (ст. 20). Отсюда только и можно об'яснить такие черты, как просьба гонимого к Иагве о помощи «ради имени твоего»—ради магического имени, сила которого могла обращаться только против магической же силы,—или как противоположение Иагве врагам автора, как борца против них и победителя их (ст. 27): бог, ведь, может прославиться не борьбой с обыкновенными людьми, но борьбой и победой над демоническими силами и их земными слугами. Так, несмотря на обезличение стихов 1—5 и 21—31, стершее все почти характерные их черты, мы все же можем разглядеть контуры заговора или молитвы об избавлении от болезни и смерти, виновниками которых являются или колдуны, или злые духи. Тут перед нами и такие типичные черты, как символ суда, судебной тяжбы между больным и злыми силами (ст. 31), и сознание страдающим своей невинности и правоты (ст. 4—5), черты, которые мы отличали уже при разборе пс. 58 [1]). Но сверх того, есть еще одна типичная черта, до сих пор еще не встречавшаяся: это выражение 'ani we'eḃejon, «страдалец и несчастный», как называет себя автор в ст. 6—20 и ст 1—5; 21—31. Выражение это чрезвычайно употребительно в псалмах; оно является, однако, не признаком одной и той же авторской руки, но признаком одного и того же рода произведений: в вавилонских

---

[1]) Ср. в Schurpu, II, 55—60 перечисления грехов, за которые может постигнуть наворождение злых чар или несчастие:

«Или был он устами прям, а в сердце лжив,
На устах всегда «да», в сердце всегда «нет»?
Или это за всякую неправду, какую он замышлял,
Праведных преследовать, гнать,
Уничтожать, изгонять, истреблять.
Насилие совершать»?

Mutatis mutandis здесь та-же характеристика врагов и злых насильников, какая имеется в пс. 109 и других псалмах.

заклинаниях и покаянных молитвах такие же выражения служат специальными терминами для обозначения человека, подвергшегося действию злых чар [1]). Заключительные стихи псалма (30 и 31), содержащие обет восхвалить Иагве за избавление от несчастий и наваждения, также являются типичным признаком и для вавилонских заклинаний; особенно близок отрывок из Maqlu, II, 64—67:

Воззри милостиво на меня, господь, вырви их из тела моего,
Разрушь злые чары их,
Ты, о Гишбар [2]), господь, идущий рядом со мной,
Дай жить мне, и окружу я блеском сердце твое, и прославлю тебя!

Под прославлением и в псалмах, и в вавилонских заговорах, конечно, разумеется не простая хвалебная молитва, но и соответствующее благодарственное жертвоприношение.

Таким образом, начало (ст. 1—5) и конец (ст. 21—31) псалма 109 приходится рассматривать, как части другого произведения, которое по своему содержанию является не столько заговором, сколько молитвой об избавлении от болезней и напастей, насланных колдунами или злыми духами. Известное родство между заговорами в собственном смысле слова и подобного рода молитвами, конечно, существует; точно также произнесение подобных молитв сопровождалось, вероятно, по вавилонскому образцу, особенными очистительными молитвами и обрядами, при участии жреца. В этом отношении характерен псалом 41, первые стихи которого (2—4) есть возглас жреца, стоящего у постели больного и свидетельствующего о его невинности, а с 5 стиха начинается молитва больного, которая во многом близка к началу и концу пс. 109.

5. Говорю я: Иагве, смилуйся надо мной,
исцели душу мою, ибо я согрешил пред тобой.
6. Враги мои говорят злое мне:
«когда умрет он и исчезнет имя его?..»
8. Все вместе нашептывают [3]) на меня ненавидящие меня,
замышляют злое против меня:
9. «слово Белиала [4]) излилось на него,
кто слег, не встанет вновь».

Псалом заканчивается уверенностью, что Иагве смилуется над просящим, поднимет его на ноги, ради его невинности. Родственные черты содержат также псалом 59 и целый ряд других псалмов, составляющих однородную группу молитв об исцелении и заслуживающих отдельного рассмотрения. Как и когда произошло соединение в псалме 109 судебного заговора и молитвы об исцелении, в настоящее время определить невозможно. Следует только отметить, что здесь соединены вместе все-таки родственные по содержанию произведения, чего нельзя сказать, напр., о пс. 19.

Гораздо сложнее, но вместе с тем и богаче по содержанию пс. 69, обнаруживающий еще целый ряд черт магического характера.

---

1) Ср. Schurpu и Maqlu, passim.

2) Бог огня, специально призывавшийся против злых сил.

3) jithlachaschu—от технич. lachasch.

4) Belija'al—имя одного из главных злых духов; см. об этом ниже.

ПСАЛОМ 69.

2. Спаси меня, Иагве, ибо дошли воды до души!
3. Погрузился я в глубину ила, и нет места, где стать;
сошел в глубину вод, и поток хлынул на меня.
4. Устал я от призывания, опалена гортань моя,
иссякли глаза мои от ожидания бога моего.
5. Стало больше, чем волос на голове моей, ненавидящих меня
без причины,
многочисленнее, чем кости мои,[1]) враги мои по неправде—
(чего не похищал я, должен вернуть я)[2]).
6. Боже, ты знаешь неразумие мое,
и вины мои от тебя не скрыты!
7. Да не посрамятся в лице моем уповающие на тебя, господь
Иагве воинств,
да не устыдятся в лице моем ищущие тебя, бог Израиля!
8. Ибо за тебя выношу я поругание,
стыдом покрыто лицо мое,
9. чужим стал я братьям моим,
как чужеземец—сынам матери моей,
10. ибо усердие к дому твоему пожирает меня,
и поношения поносящих тебя пали на меня.
11. И смирил я[3]) постом душу мою—
и стало то поношением мне;
12. и сделал я одеждой моей власяницу—
и стал для них притчей.
13. Толкуют обо мне сидящие у ворот,
(припевают) пьяницы под звуки струн;
14. а я—молитва моя к тебе
да будет во время благоугодное;
боже, услышь меня по избытку милости твоей,
по верности помощи твоей!
15. Спаси меня от грязи, чтобы не потонуть мне,
чтобы спастись мне от ненавидящих меня и[4]) от глу-
бины вод.
16. Да не нахлынет на меня водный поток,
да не поглотит меня пучина,
и да не замкнет надо мною колодезь пасть свою!
17. Ответь мне, Иагве, по благой милости твоей,
по великой любви твоей обратись ко мне!
18. И не скрывай лица твоего от раба твоего, ибо тесно мне;
поспеши ответить мне!
19. Приблизься к душе моей, искупи ее,
от врагов моих вызволи меня!
20. Ты знаешь надругание надо мной и стыд мой и позор мой—
перед тобой притеснители мои;
21. поругание разбило сердце мне, и я в отчаянии,
уповал я на сострадание—и нет его,
на утешителей—и не нашел их.

---

1) В оригинале maçmithaj—«истребители мои»—явная тавтология с последующим. Syr. дает правильный текс me'açmothaj—«чем кости мои».

2) Повидимому, об'яснительная глосса, не вяжущаяся с параллелизмом членов, и должна быть выпущена. Велльгаузен (op. cit., p. 112) считает это поговоркой.

3) В оригинале: „и плакал я в посте души моей"—текст явно испорчен. Hupfeld (Die Psalmen, II, 182) предлагает удачную замену wa'ebekke чрез wa'amakke.

4) Редакционная вставка, нарушающая параллелизм членов, имеющая целью об'яснить символику этого стиха из ст. 5.

22. Положили они в пищу мою яд,
и когда жаждал я, напоили меня уксусом.
23. Да сделается скатерть их перед ними сетью,
и пиршественная жертва их[1])—западнею!
24. Да потемнеют глаза их, чтоб не видеть им,
и бедра их постоянным шатаньем порази!
25. Излей на них гнев твой,
и пыл ярости твоей да настигнет их!
26. Да будет стан их [2]) опустошен,
и в шатрах их да не будет живущего!
27, Ибо кого поразил ты, тех преследуют они,
и к боли пронзенных тобою прибавляют они.
28. Придай грех ко греху их,
и да не уйдут они в правде твоей!

29. Да изгладятся они из книги жизни,
и вместе с праведными [3]) да не будут записаны!
30. А я—страдалец [4]) и мученик;
помощь твоя, боже, поднимет меня!
31. Восхвалю я имя божие в песне
и возвеличу его в гимне;
32. и будет то приятнее Иагве, чем бык,
чем молодой телец с рогами, с раздвоенными копытами.
33. Увидят смиренные—и возрадуются,
ищущие бога оживут сердцем своим,
34. ибо слышит несчастных [5]) Иагве
и узников своих не презирает он!
35. Да восхвалят его небеса и земля,
море и все, что кишит в нем,
36. Ибо бог помог Сиону
и отстроил города Иуды,—
и поселятся там и будут ими владеть,
37. и семя рабов его получит в наследство их,
и любящие имя его будут жить в них!

Псалом обыкновенно причисляется к группе жалобных псалмов; но были попытки придать ему историческое толкование. Федор Мопсуетский видел в псалме отражение жалоб благочестивых иудеев, подвергшихся гонению за веру при Антиохе IV Епифане: эту точку зрения считают возможным поддерживать и некоторые современные комментаторы. [6]) Из старых комментаторов Гитциг высказал предположение, что автором псалма является пророк Иеремия, который за свои обличительные проповеди был брошен в высохшую цистерну (Иерем. 38,6). Предположение Гитцига падает уже в виду того, что в псалме нет никаких намеков на пустую цистерну; напротив, автор псалма все время опасается гибели от могучих водных потоков. Толкование из эпохи гонений Антиоха Епифана опирается, главным образом, на ст. 7—12, в которых автор псалма жалуется на поношения, обрушившиеся на него за ревность к храму, соблюдение поста и поклонение Иагве; при этом «я» псалма понимается не как индивидуальное, но как коллективное «я»

---

1) В оригинале lischelomim—„пребывающим в мире»; параллелизм членов нарушен. Лучше всего исправить по Тарг.—schelamim—мирная жертва, которая отличалась от прочих связанным с ней пиром.

2) Имя tiru—спец. обозначение для стана номадов, обнесенного оградою из камней.

3) Выражение Çaddiqim, ср. пс. 58.

4) 'ani—ср. пс. 109.

5) 'ebejonim—ср. пс. 109.

6) Ср. Baethgen, op. cit., S. 209.

благочестивых иудеев общины, и в пользу такого понимания привлекается конец псалма (ст 36—37), где идет речь не о личном спасении, но о национальном возрождении. Однако, при ближайшем рассмотрении все доводы в пользу признания псалма маккавейским оказываются чрезвычайно шаткими. Прежде всего, псалом ничего не говорит о религиозных преследованиях; в ст. 7—12, как в особенности ясно подчеркивает следующий стих 13, дело идет только о насмешках и пересудах со стороны сплетничающей городской толпы. Мало того, ниоткуда не видно, чтобы подвергался насмешкам культ Иагве сам по себе; напротив, предмет поношения—только человек, и мысль, что он выносит поругание за бога—его мысль, а не мысль поносящих (ст. 8). Контекст ст. 2—13, не вполне ясный и отчетливый, говорит только об одном: автор попал в беду, не зная за собой вины, тщетно взывает к Иагве, как Иов; о нем, об его несчастиях, как об несчастиях Иова, начались пересуды, об'ясняющие беду его неправедностью в то время, как он все делал, чтобы заслужить спасение и благоденствие; также и из стиха 10 ясно, что дело идет именно о личном, а не народном бедствии, ибо в этом стихе автор жалуется на отчужденность своих братьев. При этом ниоткуда не видно, чтобы люди, поносящие автора псалма, были также и виновниками грозящей ему гибели; отожествлять тех и других очень трудно, по крайне мере при современном состоянии текста псалма. Единственный исторический намек имеется в заключении псалма (ст. 35—37); но он подходит больше всего к эпохе избавления от вавилонского плена; надо также заметить, что эти последние три стиха появляются неожиданно и не имеют прямой связи с предшествующим текстом, смысл которого требовал бы славословия совсем в другом роде, как напр. в пс. 18, 20—27.

Таким образом историческое толкование псалма наталкивается на значительные трудности; оно не может также достаточно удовлетворительным образом об'яснить появление в ст. 22—29 заклятия, его деталей, а также некоторых деталей остальной части псалма. Удовлетворительное истолкование псалма 69 может быть дано только в том случае если мы совершенно откажемся от попыток искать в нем историческую подкладку, но будем исходить исключительно из того положения, что он выражает чувства и жалобы человека, попавшего в смертельную беду.

Если подходить к толкованию псалма с этой стороны, то наиболее ясной его частью для нас будут ст. 22—29. За исключением не вполне понятного ст. 27, тут перед нами не внушающий никаких сомнений текст заклятия против врагов, которые хотят извести произносящего заклятие отравленной пищей или зельем, тайком подсыпав свои снадобья в его пищу и питье[1]. Что выражения стиха 22 надо понимать именно в этом буквальном смысле, а не в смысле метафоры, как пытаются толковать некоторые немецкие комментаторы, явствует из ст. 23. В этом последнем, согласно обычной формуле заклятия, на голову заклинаемых поворачиваются те самые козни, которыми они грозят заклинающему: они, а не заклинающий, должны погибнуть от вкушения пищи. «Сеть» и «западня»—для нас уже ясные термины; интересны и другие термины этого стиха. Schulchan—слово, обычно переводимое через «стол», означает первоначально цыновку или кожу, которую номады расстилают на земле для вкушения пищи[2]); именно в этом

---

[1]) Кислое, как уксус, вино, смешанное с желчью, было одуряющим средством на востоке (ср. Матф. 27, 34; Riehm, Handwörterbuch des B. A. S. 419, Art. Essig; Марк. 15, 36, где говорится о вине, смешанном с миррой—недоразумение, основанное на однозвучности арамейских слов, означающих желчь и мирру, ср. Wellhausen, Das Evangelium Matthaei, S. 147). Ср. также в Schurpu, VII, 21—25: Горе и Проклятие оплевывают человека ядом и обрызгивают желчью.

[2]) Ср. обычай арабов эпохи Магомета, Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, IV, 157; также и у современных арабов, ср. Gesenius-Buhl, S. 827.

первоначальном смысле schulchan надо понимать и здесь, так как выражения ст. 26 переносят нас в обстановку пустыни. Schelamim—пиршественная жертва—древнейший вид жертвы, принадлежащий к той эпохе, когда всякое вкушение пищи соединялось с жертвоприношением предкам. Потемнение в глазах и дрожание в ногах—первые симптомы отравления (ст. 24); личной гибелью своих врагов автор заклятия не довольствуется и призывает гибель также на весь род заклинаемых (ст. 26). Заключение заклятия (ст. 28—29) воспроизводит судебную символику, которая, как мы видели, типична для заговорной литературы: тяжба заклинаемых и заклинающего должна закончиться тем, что заклинаемые не получат оправдания (çedheq) и вычеркиваются из книги жизни, где записаны все правые и оправданные (çaddiqim).

Совершенно ясно, что заклятие ст. 22—29 направлено против людей; столь же ясно, что опасность, которую должно отразить заклятие, есть попытка отравить ядом или заговоренным зельем. Если, теперь от заклятия ст. 22—29 мы обратимся к началу псалма, то перед нами встанет целый ряд противоречий и затруднений. Выражения ст. 2—3 и 15—16 не оставляют никаких сомнений в том, что бедствующему грозит гибель от водных потоков, или водной пучины, или от глубокого колодца. Губительные воды уже почти поглотили его, и на краю гибели он неустанно зовет Иагве, но бог не является, как будто совсем оставил его (ст. 2—4). Подобная же ситуация перед нами в псалме 18, 5 и след., и в целом ряде других псалмов, где автору грозит гибель от вод—глубины вод, водной пучины и т. д. Является вопрос, имеем ли мы здесь дело только с поэтической метафорой, или перед нами особое мифологическое представление? В первом случае под губительными потоками могут, конечно, разуметься человеческие враги, как в ст. 22—29; а так как ст. 27 подчеркивает, что преследования этих врагов стали возможными лишь после того, как Иагве не только оставил автора псалма, но и сам поразил его, то получается возможность согласования ст. 2—21 и 22—29. Во втором случае вопрос усложняется, и композиция псалма оказывается не такой простою.

Решающее значение для понимания образов ст. 2—3 и 15—16 псалма 69 имеют следующие стихи псалма 18:

5. Охватили меня волны[1]) Смерти,
и потоки Белиала настигли меня,
6. узы Шеола окружили меня,
стали против меня сети Смерти.
7. В беде моей я призвал Иагве
и к богу моему возопил я;
услышал он из дома своего голос мой,
и вопль мой к нему дошел до ушей его...
14. И загремел в небесах Иагве,
и Эльон издал голос свой...
15. И послал он стрелы свои и рассеял их,
и ударил молнией[2]) и привел их в смятение;
16. и стало видно ложе вод,
и открылись основания земли,
от грозного звука твоего, Иагве,
от пыхтения духа носа твоего.
17. Простер он (руку свою) с высоты,
извлек меня из великих вод,
18. спас меня от врагов могучих моих
и от ненавидящих меня, ибо они сильней меня.

---

1) Вместо chebhale (узы, сети) следует читать mischbere (сокрушительные волны морского прибоя), как в параллельном тексте II Сам. 22, 5.

2) В оригинале текст не дает смысла (uberaqim rabh?). Исправлено по II Сам. 22, 15 у LXX: wajjbheroq baraq—kai estrapsen astrapen.

Псалом 18 по справедливости считается одним из самих древних произведений в книге псалмов. Приведенная из него цитата не оставляет никаких сомнений в том, что волны Смерти, потоки Белиала, узы Шеола и сети Смерти обозначают демонические силы, напавшие на автора псалм; по зову погибающего Иагве оставляет свой дом и вступает с ними в борьбу, рассеивает и приводит их в смятение ударами молний и порывами бури и таким образом спасает автора псалма. Смерть и Шеол, как демонические силы, нам уже встречались; Белиал (BelјJa'al), как виновник смертельной болезни, также встречался нам (пс. 41, 9), но лишь попутно, и теперь надо остановиться на этом представлении подробнее. Имя Be ija'al очень часто встречается в Библии; но за исключением только что указанных двух случаев употребления его в псалмах и еще двух-трех случаев в других книгах, оно употребляется главным образом в соединении с 'anoschim (мужи), benim (сыновья) или тем и другим вместе, для обозначения порочных, преступных, злых людей.[1]) В особенности важны те случаи употребления этого имени, где Белиал прямо противополагается Иагве. Нарушение заповедей Иагве—дело (dabhar) Белиала[2]); те, кто совращает сынов Израиля к служению другим богам, кроме Иагве—мужи Белиала[3]); все восстающие против царей, как помазанников Иагве, тоже мужи Белиала[4]); «можно ли сказать царю: Belija'al и знатным—reschaʻim?,» спрашивает книга Иова[5]). Другими словами, муж или сын Белиала звучит так же, как наше «чортов сын»»; и это словоупотребление как нельзя лучше показывает, что в просторечии имени Белиал придавалось значение главного, важнейшего злого духа, противоположного Иагве. LXX переводят обычно имя Белиал описательно, как нарицательное имя (hyioi anomias и др.); но Вульгата, восходящая к Vetus latina, которая в свою очередь восходит к греческому оригиналу II века, в нескольких случаях перевозит Belija'al собственным именем Belial[6]). Решающее значение, однако, имеют здесь произведения иудаистической и новозаветной литературы, где Belial или Beliar—имя князя зла, верховного злого духа, противника Христа.[7]) Значение этого имени толкуется двояко: или beli (частица отрицания) в соединении с корнем ja'al, «приносить пользу»—в смысле «ничтожество, бесполезность, «никчемность»,—или как сокращение двух слов belija'ale—не позволяющий подняться обратно, из страны мертвых (ср. Иов, 7, 9: «кто сошел в Шеол, не возвращается обратно»—e'o ja'ale). Это последнее значение надо признать наиболее вероятным; и оно подтверждается также контекстом пс. 18, 5–6. Белиал, как вавилонский Нергаль—князь страны мертвых; он не пускает мертвых обратно; на кого пало его слово, тот не встанет уже вновь. Чрезвычайно интересны в связи с этим становятся и глаголы пс. 18. 5—6. Волны Смерти «охватили меня»—apaphuni крайне редкий глагол, встречающийся, кроме этого псалма, еще только три раза: пс. 116, 3—по отношению к узам смерти; Иона, 2, 6 (псалом Ионы)—по отношению к гибельным водам моря; и в пс. 40, 13,—по отношению к мучительным страданиям.[8]) Потоки Белиала «настигли меня»—jeba 'athuni, от корня פגע, который употребляется именно для обозначения внезапного нападения злого духа.[9])

---

[1]) Суд 19, 22; 20, 13; I Сам. 2, 12; 10, 27; 25, 17; 30, 22; II Сам. 16, 7; I Цар. 21, 10, 13; Притчи 16. 27 и др.

[2]) Второз. 15. 9.

[3]) Второз. 13, 13—15.

[4]) II Сам. 20, 1; II Хрон., 13, 7.

[5]) Иов. 34, 18.

[6]) Второз. 13—15; Суд. 19, 22; I Сам. 2, 12; иногда также переводит и Лютер.

[7]) II Кор. 6: 15 tis de symphonesis Christou pros Beliar? Ascensio Jes., passim. Testam. XII patriar, passim.

[8]) Напрашивается также сопоставление с именем египетского чудовищного драокна Апофи или Апапа, грозящего поглотить души умерших при их переселении к богам (ср. Книга Мертвых, гл. 39); при сотворении мира Апофи был побежден богом-творцом

[9]) Ср. I Сам. 16, 14.

Если, таким образом, ясно, что Смерть, Белиал и Шеол оказываются тесно связанными одно с другим представлениями, то не вполне ясно, какой смысл имеют в соединении с ними выражения «волны», «потоки», параллельно с понятными «сети» и «узы». Однако, ключ к пониманию этих выражений дается космогоническими и космологическими теориями и представлениями, усвоенными Израилем под влиянием вавилонских космогонических представлений. Как доказано Гункелем,[1]) миф о первичном водном хаосе, божественной Тиамат, и о борьбе с нею Мардука при творении мира, был очень рано перенесен на Иагве и первичную морскую бездну—Tehom, или первичного дракона или Левиафана. В связи с этим установилось и представление о мироздании, согласно которому под земной корой находится водяная бездна, Tehom, лежащая (robeçeth), точно дикий зверь в логове[2]); источниками и колодцами она соединяется с поверхностью земли и дает начало рекам, которые текут в море, а из моря подземными каналами воды возвращаются туда обратно.[3]) Тиамат, Tehom, водный дракон—злое начало; Иагве его сковал, заключил в темницу, но оно бушует и оттуда, особенно на море; а в последние дни оттуда же выйдут на бой с Иагве и его помазанниками все злые силы. Подземная водная бездна тесно связана и с Шеолом: он находится ниже Tehom, и чтобы попасть туда, надо переплыть через эти «воды смерти.»[4]) Отсюда вполне понятно и естественно соединение вместе Смерти, Шеола, Белиала и водных потоков и колодцев, как в начале псалма 18 и в пс. 69, 16. Но можно пойти несколько дальше и от подземной географии обратиться к подземной демонологии. В вавилонской демонологии воинство Тиамат, побежденное, но не уничтоженное Мардуком, играло роль злых духов, причиняющих болезни и смерть. В одном из ритуальных наставлений жрецам aschipu предписывается сделать фигурки всех возможных бесов, которые могли причинить болезнь; ашипу изготовляет их попарно, и в том числе им изготовляются две ящерицы, две бешеных змеи, две бешеных собаки, два барана, два человека-рыбы[5]), т. е. изображения тех самых демонов, которые составляют воинство Тиамат[6]). Сверх того, в числе семи главных злых духов вавилонской демонологии, второй бес, дракон с разинутой пастью, которому никто не может противостоять, очень напоминает саму Тиамат, которая всегда изображалась на рельефах и печатях именно в виде дракона с разинутой пастью[7]). Вполне возможно поэтому, что под ослабленными выражениями ст. 15—16 пс. 69 разумеются демоны водной пучины и Шеола.

После этих раз'яснений становится ясным смысл всего начала пс. 69. Автор его—человек, оставленный богом, хотя и без достаточного основания, и подвергшийся нападению злых сил; он взывает к Иагве об исцелении, взывает тщетно и долго; указывает при этом, как на последний аргумент, что дальнейшее промедление Иагве с помощью обрушится уже на самого Иагве, как бога, не защищающего своих поклонников. Таким образом, основа псалма—молитва об избавлении от козней и бедствий, причиняемых злыми духами, аналогичная ст. 1—5 и 21—31 псалма 109; к ней присоединено заклятие, которое существовало ранее самостоятельно, но должно было усилить действие молитвы, дать в руки молящего особое орудие. Это заклятие, для большей связи с молитвой, дополнено редактором посредством прибавления ст. 27, подчеркивающего преставление, что всякое бедствие есть результат оставления человека богом и попущения или даже наказания со стороны

---

[1]) Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.

[2]) Второз. 33 13.

[3]) Ср. Schiaparelli, Die Astronomie im Alten Testament, S. 24—25.

[4]) Ср Иов. 1 , 8; Schiaparelli, op. cit. S.26.

[5]) Zimmern, Beiträge, № 50, S.163

[6]) Enuma elisch, I, 113—124; ср. также Jastrow, Bildermappe. Abb. 70a, изображения бесов в виде людей и рыб.

[7]) Jastrow, I, 361—362; ср. также Schurpu VII, 6: «Горе (Dimentum) вышло из морской бездны».

божества («ибо кого поразил ты, тех преследуют они, и к боли пронзенных тобою прибавляют они»—т. е. злые силы). В целом псалом любопытно сопоставить с началом заклинания Schurpu VII, 6—36. Там описываются бедствия человека, подвергшегося одновременно нападению и ада и неба:

Горе вышло из морской бездны,
Проклятие сошло с неба...
На человека, который оставлен своим богом, напали они,
как одеждой, покрыли его,
Вышли на него, наполнили его ядом,
Связали его руки, сковали его ноги,
Избили ему бок, обрызгали его желчью,
Болью и заклятием стеснили тело его,
Одышкой и кашлем ослабили грудь его,
Мокротой и слюной наполнили рот его.
Вопль и боль тяготеют на человеке том, тяжко мучится он,
Ночью и днем бродит он, от боли не находит покоя.

Псалом 69 является как бы выражением жалоб подобного страдальца: он оставлен богом и поражен им, одновременно поразили его также и злые силы, фигурируют в псалме и яд и желчь. При типичности и повторяемости заклинательных и молитвенных формул вавилонская параллель является еще одним аргументом в пользу магического истолкования пс. 69.

Остается сказать несколько слов об историческом заключении псалма. Как показывают вавилонские параллели, в заклинаниях и молитвах нередки обращения к богам с перечислением их подвигов и славных деяний. Так, бог огня, Гишбар или Нуску, специальный бог, призываемый в серии Maqlu, призывается, как «основатель городов, обновитель святилищ» [1]); Син, лунный бог, призывается, как «дающий свет человечеству, показывающий милость черноголовым» [2]); наконец, в гимнах и молитвах подобные эпитеты, со ссылками на исторические события, встречаются постоянно [3]). Поэтому, конец псалма совершенно неправильно истолковывать в смысле исторической реминисценции из эпохи его составления; это—один из типичных ингредиентов богослужебной литературы, и самое большее, он указывает на то, что псалом 69 в его современном виде был средактирован в послепленную эпоху.

Подобное же соединение заклятия с молитвой об избавлении от козней злых сил представляет из себя и псалом 35; его отличие от пс. 69 заключается лишь в том, что обе части здесь соединены вместе последовательно одна за другой и чисто механически. Так как в настоящем этюде мы сосредоточиваем внимание главным образом на заклятиях, то целиком приводится только первая часть псалма.

ПСАЛОМ 35, 1—10.

1. Борись Иагве, с борющимися против меня,
воюй с воюющими против меня!
2. Возьми щит и броню [4])
и восстань на [5]) помощь мне!
3. Вынь копье и секиру [6]) навстречу преследующим меня,
скажи душе моей: я—помощь твоя!

1) Ср. Maqlu, II, 1—3.
2) Ср. Jastrow I, S. 299.
3) Ibid., Kap. XVII, passim.
4) Magen – малый, ручной щит; çinna—щит, покрывающий все тело.
5) В некоторых рукописях вместо префикса be стоит более правильно префикс le.
6) В оригинале seghor—запри; предлагается остроумная кон'ектура saghar (греч. sagaris).

4. Да устыдятся и посрамятся ищущие душу мою,
да обратятся вспять и да опозорятся замышляющие злое мне!
5. Да будут они, как мякина перед ветром,
и ангел Иагве да разгонит их! [1])
6. да будет путь их темен и скользок,
и ангел Иагве да толкнет их[2])!
7. Ибо без причины скрытно раскинули они для меня [3]) сеть свою,
без причины вырыли яму для души моей.
8. Да придет на него гибель внезапная, неведомая
И сеть его, что раскинул скрытно он, да изловит его,
в яму свою[4]) да упадет он!
9. А душа моя да возвеселится о Иагве,
да возликует о помощи его!
10. Все кости мои скажут: Иагве, кто, как ты?
спасающий несчастного от того, кто сильнее его,
несчастного и бедного от грабящего его.

Со стиха 11 начинаются жалобы на преследования, бедствия, пытки, которые постигли жалующегося без причины; в ст. 17 преследователи названы львами, скрежещущими зубами (ст. 16), разевающими свою пасть (ст. 21); автор псалма просит судить его по правде (çedheq), чтобы гонители не сказали: мы сожрали его (ст. 24—25),—все типические черты магического произведения. Соединение с заклятием было вызвано, конечно, теми же мотивами, что и при составлении пс. 69. Что касается до заклятия, то оно, сравнительно с предшествующими образцами, не является особенно оригинальным. Обращают на себя внимание ст. 5—6, где очень конкретно выражается желание, чтобы ангел Иагве разогнал врагов автора псалма или столкнул бы их ночью со скользкой горной тропинки в бездну[5]). Типичны пожелания, чтобы козни, которые готовятся врагами автора псалма, обрушились на их голову, а также констатирование, что наваждение наводится без причины; типично наименование заклинающего 'ani we'ebhejon (ст. 10). Перемена в ст. 8 множественного числа по отношению к заклинаемым на единственное об'ясняется порчей текста этого псалма, который вообще дошел до нас в плохом состоянии[6]).

Последний псалом, подлежащий нашему исследованию, это

ПСАЛОМ 7.

2. Иагве, бог мой, у тебя ищу защиты я,
помоги мне от всех преследующих меня и спаси меня,
3. чтоб не растерзал он, как лев, душу мою—
нет[7]) выручающего и нет спасающего!
4. Иагве, бог мой, если я сделал сие,
если есть неправда на руках моих,
5. если воздал я злом тому, кто в мире с мною,
и сделал насилие враждующим со мною без причины (?)[8]),—

1) Переставлено из 6b.

2) Переставлено из ст. 5b, с исправлением—dochain.

3) Следует schachath, попавшее сюда по ошибке из второй половины стиха, где при глаголе нет об'екта.

4) В оригинале странное bescho'a—«в гибель»? По аналогии со ст. 7 надо читать basch-schucha.

5) Ср. пс. 91, 11—12.

6) Во второй половине псалма ст. 12 и 13 почти не поддаются переводу.

7) Следует добавить согласно LXX 'en.

8) Вторая половина стиха явно испорчена, так как «враждующие» и «кто в мире»—понятия не параллельные; сверх того, не может быть греха в отпоре врагам, враждующим без причины.

6. то пусть преследует враг душу мою и настигнет (ее),
и втопчет в землю жизнь мою,
и печень мою[1]) низведет во прах!
7. Восстань, Иагве, во гневе твоем,
поднимись против неистовств притеснителей моих
и встань ко мне, на суд, что заповедал ты!
8. И сонм богов[2]) окружит тебя,
и над ним в высоте воссядь[3])!
9. Иагве творит суд над народами—
суди меня, Иагве, по правде моей
и по чистоте моей!
10. Да прекратится злое дело неправедных[4]),
и утверди праведного[5]),
ты[6]), испытующий сердце и почки, бог праведный!
11. Щит мой—на боге,
помощнике правых сердцем.
12. Бог—судия праведный,
и бог, пылающий гневом каждый день!
13. Истинно, он опять точит свой меч,
лук свой натягивает и прицеливается.
14. И себе приготовил орудия смерти он,
стрелы свои пылающими он делает.
15. Вот он зачал преступление,
он чреват бедою и рождает ложь.
16. Он копает ров и вырывает его—
да падет он в яму, какую сделал сам!
17. Да обратится дело его на голову его,
и на темя его злодейство его падет!
18. Воспою я Иагве ради правды его,
буду играть имени Иагве, всевышнего.

В толковании псалма комментаторы далеко разошлись. В настоящее время, конечно, никто из них не относится серьезно к надписи псалма (ст. 1), которая называет его песнью Давида по поводу какого-то вениамитянина Куши. Но в то время как Гупфельд считает возможным относить псалом 7 к эпохе Давида[7]), Бетген считает его произведением какого-то пламенного патриота из эпохи Иеремии или из эпохи борьбы с халдеями[8]), а Кауч признает его гимном общины второго храма[9]). Приходится сказать, что историческое толкование должно быть совершенно исключено; ничего общего псалом не имеет и с молитвенным гимном общины. После всего сказанного нами по поводу предшествующих псалмов, он допускает только одно толкование: как произведение магической литературы.

Не считая славословия ст. 18, псалом состоит из двух совершенно разнородных по содержанию частей, составлявших до соединения в одно целое

[1]) В оригинале kebhodhi—«честь мою». Параллелизм членов требует исправления kebhedhi; печень считалась средоточием жизни, наравне с сердцем.

[2]) В оригинале le'umim—«народы»—благочестивая поправка. Надо читать, как в пс. 82, 1—'elohim.

[3]) В оригинале schubha—«вернись»—не дает смысла. Следует читать schebha.

[4]) Rescha'im.

[5]) Çaddiq.

[6]) Следует исключить связку we, согласно LXX и др. древним переводам.

[7]) Hupfeld, Die Psalmen, 1, 83.

[8]) Baethgen, Die Psalmen, S. 15—16.

[9]) Kautzsch, Die Heilige Schrift d. A. T., II, S. 116.

два самостоятельных и цельных псалма [1]) Общее между ними заключается только в том, что оба являются произведениями магического характера. В первой половине перед нами типичная заклинательная молитва. В упоминавшемся уже нами заклинании Schurpu, II, жрец перечисляет все возможные грехи, за которые могло постигнуть страдающего бесовское наваждение, и молит богов искупить его от греха. Сродни этому и ст. 2—11 псалма 7-го. Бог должен рассудить, есть ли грех или неправда за молящимся, подняться против преследующих его и в сонме богов его оправдать и обуздать злодеев. Возможно, что произнесение этой молитвы сопровождалось какими-либо гаданиями или обрядами, сила которых должна была обрушиться на молящегося, если бы он оказался неправым (ст. 4—6). Совсем другой характер носят ст. 13—17. Это заговор, по характерной формуле, иногда встречающейся в вавилонской магической литературе: описываются магические действия колдуна или колдуньи и парализуются призывом обратиться против самого колдуна или колдуньи:

Колдунья—чародейка
Сидит в тени в углу стены,
Сидит и готовит чары мне,
Делает изображения мои.
Я пошлю тебе калтаннап-траву и сезам,
Я разрушу чары твои,
Поверну слова твои назад в уста твои.
Колдовство, что готовишь ты, против тебя пойдет,
Образы, что делаешь ты, изобразят тебя
Вода, что прячешь ты, да будет для тебя,
Заговор твой да не приблизится ко мне,
Слова твои да не поразят меня,
По приказу Эа, Шамаша, Мардука и вышней владычицы богов! [2])

В заговоре пс. 7, 13—18 имеется в виду враг, заговаривающий перед боем свое оружие—только такой смысл может иметь содержание ст. 15 и 16 в связи со ст. 13 и 14. В простом оттачивании меча и пробных выстрелах из лука не может быть никакой западни, никакого коварства; это только приготовление к честному бою. Напротив, бой на неравном оружии, когда одна сторона опирается, кроме меча, еще и на магическую силу, есть бой нечестный, уже преступление ловушка противнику. Смысл стиха 14 именно таков: приготовлены орудия, которые наверное принесут с собою смерть, стрелы сделаны «пылающими», т. е., не просто ранящими, но поражающими, как огонь. Заговаривание оружия—не редкость на древнем востоке Любопытен эпизод из борьбы Мардука с Тиамат: перед схваткой с Мардуком Тиамат «сказала заговор, выговорила свое заклинание, но боги битвы околдовали ее оружие», так что в поединке действовал только один Мардук, а оружие Тиамат оказалось бессильным. [3]) Такого же обратного результата для своего врага ждет и произносящий заговор пс. 7, 13—18: чары врага должны привести к тому, что оружие его должно стать безвредным, и что он погибнет в бою с противником, которого хотел погубить своими чарами.

Заканчивая на этом анализ тех псалмов которые целиком или частью восходят к произведениям магической литературы, мы не можем пройти мимо некоторых общих выводов, которые вытекают из нашего анализа. Он

---

[1]) Из комментаторов такого мнения держится Велльгаузен (The Book of the Psalms, p. 166).

[2]) Maqlu, V, 1—10.

[3]) Enuma elisch, IV, 91—92 и след.

ставил себе по преимуществу историко-литературные задачи; и с этой стороны его результаты могут считаться достигнутыми. В книге псалмов, действительно, удержались образцы разного рода магических произведений: магического наставления, об'ясняющего применение и силу заклинательной формулы именем божества (пс. 91), довольно архаического заговора-заклятия общего характера (пс. 58), более поздних, повидимому, заговоров-заклятий того же рода (в пс. 69 и 35), судебного заговора (в пс. 109) и заклинания против заговоренного оружия (в пс. 7). Одни из этих образцов дошли до нас, как цельные псалмы (пс. 91 и 58), хотя текст их. в особенности пс. 58, подвергся значительной—и намеренной, и ненамеренной порче. Остальные дошли в более или менее значительно измененном и дополненном виде, став частями более обширных произведений. Обработка во всех этих случаях шла одним и тем же путем, стремилась к одной и той же цели: первоначально самостоятельная и довольно краткая заклинательная формула обрастала другим, более или менее родственным материалом из числа молитв об исцелении и избавлении, и, соединяясь с этими наслоениями и добавлениями, превращалась в жалобный псалом. Подобного рода жалобные псалмы очень многочисленны; в своем чистом виде они не содержат заклятий и являются молитвами об избавлении от навождений и бедствий, виновниками которых в последнем счете считаются злые силы. Отсюда ясно, почему переработка пошла таким путем: молитвы об исцелении и избавлении легче всего поддавались, с одной стороны, обезличению, с другой стороны, соединению с заклятиями. Рассмотрение жалобных псалмов, как самостоятельного вида, не входило в задачи настоящего этюда, но должно стать первоочередной задачей при дальнейшем исследовании литературного состава и литературной истории книги псалмов; установленные нами следы магической литературы и их тесная связь с жалобными псалмами должны стать при этом отправными пунктами. Хронологически и образцы магических формул и молитвы об исцелении и избавлении должны принадлежать к древнейшим частям книги псалмов, при чем магические формулы занимают более раннее место. Переработка их с целью обезличения—дело более позднего времени; если признать, что редакторская работа происходила в несколько приемов, то время начала этого процесса можно указать в VII веке, когда впервые началась официальная борьба с магией, а завершение придется отнести к III и II веку, когда заканчивалось собирание псалмов в одну книгу.

Но при разрешении историко-литературных задач нам неизбежно пришлось столкнуться с проблемами религиозной истории Израиля. И в этом отношении наш анализ дал некоторые результаты, дополняющие наши познания, главным образом, в области анимизма и демонологии. Анализ магических псалмов дал целый ряд новых штрихов для характеристики этих сторон израильской народной религии; и при том является возможность установить здесь также некоторую хронологическую последовательность. В псалме 91 и отчасти в пс. 58 перед нами представления чисто израильского происхождения, связанные в значительной степени еще с бытом пустыни. Но в других псалмах выступают тоже народные, но более поздние представления, связанные с космогоническими и космологическими теориями. Шеол и Смерть, Тегом и Белиал, губительные сети и сокрушительные воды —все это представления, ставшие действенными в народной религии, вошедшие в плоть и кровь, унаследованные и народной эсхатологией позднейшего иудейства, но вместе с тем опирающиеся уже на учено-богословскую и заимствованную концепцию. Трудно установить время проникновения и усвоения этих вавилонских представлений; во всяком случае, оно произошло очень рано, быть может, еще в доизраильскую, аморрейскую эпоху, и сыны Израиля унаследовали эти элементы от хананеев. Со стороны обрядности исследованные образцы не дают почти ничего. Это и понятно: собиратели книги псалмов хотели создать книгу молитв и гимнов и беспощадно отбрасывали весь материал, неподходивший под эту категорию.

Наконец, при нашем анализе мы постоянно сталкивались с вавилонскими параллелями. Значит ли это, что в области магических формул и обрядов надо без дальних рассуждений признать преобладание вавилонского влияния? Нам представляется, что такого общего заключения делать нельзя. Бесспорно, что заговорные формулы принадлежат к числу тех литературных сюжетов, которые особенно легко и быстро усваиваются при передаче из одной страны в другую; но столь же бесспорно, что близкое сходство заговорных формул у различных народов об'ясняется также повсеместной однородностью первобытной религии и первобытного миросозерцания. По отношению к Израилю и Вавилонии надо при этом принять еще в расчет происхождение их от общего этнического корня, и потому многие сходные черты должны считаться и тут и там прасемитскими, напр., представление бесов в виде львов, применение масла, дерева, трав при магических актах. Если говорить о вавилонском влиянии, то, не считая космогонических и космологических мотивов, мы должны обратить внимание на литературную форму псалмов. Вавилонская магическая литература дошла до нас в церковных образцах, весьма далеких от их народных оригиналов, скомпанованных по особому типу. Приходится прямо сказать, что по отношению к рассмотренным нами образцам подражание вавилонским формам проявляется крайне слабо. Израильская магическая формула звучит оригинально, как ни обезличила ее позднейшая редакция. Но наслоения и дополнения, превратившие эти формулы в жалобные псалмы, уже обнаруживают больше родства с вавилонскими формами. Отсюда можно полагать, что более близкое знакомство с вавилонской религией и религиозной литературой, начавшееся со времени плена, могло оказать влияние на редакционную обработку некоторых псалмов. Окончательное разрешение этот вопрос, однако, может получить лишь при дальнейшем исследовании книги псалмов.

В. Н. ИВАНОВСКИЙ.

Ассоциационизм у А. Бэна.

(*Окончание*).

IV. «Совпадение» (agreement) и «закон сходства» у Бэна. Отношение этого закона к закону смежности.

1. «*Настоящия* действия, ощущения, мысли, эмоции стремятся оживлять **сходные** с ними из числа *прежних* впечатлений или состояний (impressions or states),»—такова общая формула «закона сходства». [1]) Как смежность соединяет то, что представлялось духу в одно и то же время, так репродуцирующая [2]) связь сходства вызывает то, что *отделено* от вызывающего состояния во *времени*. Без отожествления не может быть знания: «воспринять значит, собственно, воспризнать или отожествить» [3]). А потому все знание основывается на «сходстве».

В другом месте [4]) Бэн говорит, что «сознание сходства вытекает из частичного различия» [5]). «Продолжение одного и того же впечатления не производит никакого действия; но... возвращение первого впечатления (после нескольких иных) вызывает известный толчок—толчок узнавания... Изменение, вызывающее различение [6]), и сходство среди изменяющегося... суть два типа умственного возбуждения (stimulation), два элемента, конституирующие знание».

2. Во вступительных замечаниях к главе о «сходстве» Бэн признает то, что ему следовало бы отметить еще в главе о «смежности» и что там

---

[1]) The Senses etc., 457.

[2]) Как мы отмечали уже и по поводу смежности, Бэн все время характеризует свои «ассоциации» только как принципы *воспроизведения*.

[3]) Эта способность узнавания, отожествления, или открытия сходства среди несходства, говорит он, есть второе средство приводить в дух прежние идеи; она называется *ассоциирующим*, или *воспроизводящим* принципом сходства». Или дальше: «смежность и сходство выражают два великих принципа, или силы духовнаго *воспроизведения*... Первая управляет приобретением (acquisition), вторая—изобретением (invention)».

[4]) Ib. 324.

[5]) Rising out of partial difference. Это не совсем ясное замечание. Если Бэн хочет сказать, что сходство вызывается неполным тожеством, то это было бы понятно в устах У. Джемса, но не понятно у Бэна, сводящего всякое тожество на полное, неразличимое сходство.

[6]) Отсюда опять-таки, повидимому, вытекает, что *различается* (суб'ективно) только то, что об'ективно *изменяется*... Но как же быть со всеми теми случаями, в которых *никакого об'ективного изменения* нет, а между тем «различение» происходит? Напр., если я вдумываюсь в известную проблему,—положим, в историю английского ассоциационизма,—и нахожу в ней все новые и новые стороны, элементы... что тут об'ективно меняется? Еще раз очевидно, что с учением о «различении» дело обстоит у Бэна совсем не благополучно.

могло бы оказать влияние на его теорию: а именно, то, что *сам принцип смежности*, поскольку он есть принцип *повторения*, требует *тожества*, т. е. более или менее полного сходства *повторяемого*, что таким образом *функция сходства уже необходимо предполагается «смежностью»*. «Восстановление прежнего условия настоящим актом того же рода составляет в реальном и истинном смысле частный случай действия ассоциирующего принципа сходства или вызова подобным подобного. Поэтому принцип сходства везде уже подразумевался молчаливо при изложении смежности». Однако, замечает Бэн, в том «сходстве», которое лежит в основе смежности, «новые движения или образы предполагались в точности *тожественными* со старыми».[1]) В случаях же собственно «сходства» тожество будет только частичным; а потому и восстановление того, что может быть оживлено на основании такого «частичного тожества», произойдет не наверное [2]).

Причиной этого, говорит Бэн, будет то, что «пункты различия или несходства будут противодействовать..., стремясь оживить об'екты, сходные с *ними самими*» (т. е. с этими чертами несходства). Кроме такого «несходства», препятствием для оживления прошлого по сходству является еще «слабость» нового впечатления (напр., мы не можем узнать раствора по вкусу, если он очень слаб). Поэтому и свое детальное изложение «закона сходства» Бэн делит на два главных отдела. Первый [3]) имеет дело с теми случаями, в которых сходство открывается вопреки слабости вызывающего момента; второй трактует нахождение сходств среди различий. [4]) Этот второй отдел Бэн делит на такие рубрики: «ощущения», «аггрегаты по смежности»; «соединения», «явления последовательности», «мышление» (reasoning) и наука вообще», «деловая и практическая жизнь», «иллюстрирующие сравнения и литература», «изящные искусства вообще», «сходство в усвоении (acquisition) и памяти».

Мы рассмотрим сначала общее учение Бэна о «законе сходства», а потом сделаем несколько замечаний о некоторых частных пунктах этой главы.

3. Как мы упоминали выше, Бэн сам смутно чувствует, что «закон сходства» имеет иной смысл и значение, чем «закон смежности»: не даром он говорит, что «смежность» есть «ассоциация в собственном смысле» (the association proper); следовательно, *«сходство» есть ассоциация в несобственном смысле*... Каков же истинный смысл ее?

Понятие «ассоциации в собственном смысле» имеет достаточно определенное содержание: ассоциация есть *повторение* в форме «идей» (воспроизведение) той или другой «психической оригинальной действительности»

---

[1]) The Senses, 459.

[2]) Эти положения представляются необоснованными и произвольными. Надо еще доказать, что при воспроизведении движения и образы воспроизводятся с полной точностью, во вполне „тожественном“ с их оригиналами виде, что нет никаких условий, препятствующих такому вполне точному воспроизведению. И простое декретирование такой тожественности представляется нам произвольным. Столь же произвольно и ограничение содержания главы о сходстве вообще случаями неполного сходства, или «частичного тожества». Ведь вопросы о полноте или неполноте сходства определяются тем, какого именно рода и об'ема познавательный синтез будет иметь место в каждом отдельном случае. И вполне возможно, что, если взять широкие синтезы, большие умственные целыя, то сходство их между собою окажется частичным; но если выделить из них специально сходные моменты их, то оно может оказаться полным, т. е. тожеством (генерическим).

Наконец, неосновательна и подразумеваемая мысль, будто при *полном* тожестве восстановление должно произойти наверное: никакой об'ективной *необходимости* восстановления «вполне тожественною» нет, как это ясно из многочисленности случаев неправильного узнавания (или отсутствия воспризнания), иллюзий и т. п.

[3]) Jbid, 462—467 (Feebleness of impression).

[4]) Jbid., 467—543 (Similarity in diversity).

(mental actualities); это принцип удержания, повторения, копирования с сохранением *порядка* духовных состояний, принцип *привычки* и т. д. („смежность связывает то, что предоставляется духу в одно и то же время»; Senses, 457). Но по «сходству» одна вещь вызывает другую, *«отделенную от первой по времени»*, т. е., иначе говоря, сходство есть принцип *перегруппировки*, *сортировки*, *перестановки*, *переработки* «психической действительности». Бэн не замечает этого неизбежного, необходимого вывода из его собственных положений, и это облегчается для него тем, что он говорит о «сходстве» лишь как о принципе *воспроизведения же*, т. е. *повторения* прежней «духовной действительности». Но ведь сходство не только воспроизводит те или иные отрывки или элементы прошлого: оно дает *основу* для составления *новых* рядов, цепей и групп...

Таким образом, «сходство» есть совершенно особый тип «ассоциации»: это ассоциация, разрывающая прежние смежности и образующая из их элементов новые связи и новые целые...

Далее, „ассоциация по смежности», как тип, имеет в себе некоторый элемент *принудительности*, независимости от свободно творящего суб'екта, элемент чего-то постороннего ему [1]).

Напротив, в «ассоциации по сходству» этот элемент отступает на второй план: вся суть «сходства» в его *степенях*, устанавливаемых *сознанием, как таковым*. Ведь, само по себе *все* в каком-нибудь отношении или отношениях *похоже на все* [2]), и все дело познавания состоит здесь в том, чтобы установить целую *систему* детально определенных сходств. «Свинья» похожа на гуся более, чем на пятиалтынный, на овцу еще более, на дикого кабана еще более, на поросенка еще более. Конечно, в отношении к таким об'ектам элемент принудительности остается и при сходстве. Но даже в применении к «внешним» об'ектам он в других случаях почти исчезает: сходство между контурами молочной крынки и фигурой того или другого из наших знакомых может быть отнюдь не «принудительным», может долго вовсе не замечаться. Еще более это приложимо к сопоставлениям, сравнениям и т. п., применяемым в науке, искусстве... Наконец, «сходства» между мыслями, как таковыми, могут быть совершенно лишенными очевидности. Бэн сам признает это, когда говорит о затрудняющем отожествление (или нахождение сходств) влиянии «различий»; но сама постановка им этого вопроса, по нашему мнению, неудовлетворительна. По Бэну выходит как будто так, что *есть*, реально существуют какие-то сходства, так сказать, запрятанные среди различий... На самом деле, не существует особо сходств и особо различий, а есть некоторые целые, в которых *сознание находит* сходства среди различий. Конечно, в известных случаях, поскольку дело идет о

[1]) Правда, в этом отношении в ней существует градация, крайние члены которой очень сильно отличаются друг от друга. Мы считаем возможным установить здесь следующую скалу. 1) Непосредственно и с абсолютной принудительностью *сознаваемая* смежность *фактически имеющих место переживаний, как таковых*,—одновременно происходящих или непосредственно друг за другом следующих. 2) Построяемая смежность *внешних об'ектов и процессов* (а также *причинных связей*, лежащих в основе этих процессов). Этого рода «смежность» в элементарных формах отличается значительной принудительностью, а потому и единообразием во всех сознательных суб'ектах (напр., восприятие куска мела), но на более высоких ступенях как сосуществований (возьмем напр., сложную динамомашину), так и последовательностей (положим, фазы развития животного или стадии какого-либо сложного экономического процесса) уже допускает большое разнообразие возможных степеней полноты и глубины оттенков и т. д. Особенное значение получает все это при установлении тех „скрытых последовательностей», которые мы называем лежащими в основе наблюдаемых процессов «причинными связями». 3) Наконец, еще дальше отступают от типа принудительной смежности переживаний, как таковых, *построяемая смежность умственных об'ектов и процессов*,—таких, напр., как «право», «государство», «добродетель», «сознание», «умственное развитие», прогресс и т. п.

[2]) «Свинья совершенно не похожа на пятиалтынный»,—таков смысл иронической поговорки: «похож, как свинья на пятиалтынный». И тем не менее, между ними есть целая масса «сходств»: и «свинья», и «пятиалтынный»—слова (притом русские), понятия, реальности, экономические ценности, и т. д.

процессах природы, такие „сходства" можно фактически выделить, можно сказать, что они в известном смысле «реально существуют»: напр., «сходство» отношений между землей и падающим яблоком, с одной стороны, и землей и луной, с другой, «существовало» и ранее открытия Ньютоном закона тяготения. Но «существует» ли реально то сходство между „грудью" и склонами горы Казбека, о котором говорит поэт («железная лопата врежет страшный путь в каменную грудь горы»), и в каком смысле надо понять здесь «реальность», это дело совсем не очевидное. Между тем, такие «сходства» играют определяющую роль во всем нашем знании чисто интеллектуальных об'ектов.

Дело в том, что «сходства» *вообще непредусмотримы*. Про «смежности» еще можно сказать, что они уже существуют в некоторой фиксированной системе—в пределах некоторого (все равно какого) целого „психических актуальностей", повторяемых данной системой «ассоциации идей»; напротив, никакой ранее существующей системы «сходств» (именно *данных* степеней и между именно *вот этими* об'ектами) нет и быть не может. «Смежность» связует то, что уже соединено в «психической актуальности»; сходство же связует вновь,—но не повторяет, а устанавливает новые связи и отношения сцепления.

Между тем, у Бена все эти вопросы оставлены в тени, и оба «закона» ассоциаций выступают, так сказать, в одном и том же плане и с одним и тем же значением: *средств, или* способов *умственного воспроизведения*, т. е. повторения, восстановления и т. п.

Нельзя не признать, что такой слишком общей и неотчетливой характеристикой затемняется смысл «закона сходства», на важности которого настаивает Бэн. В связи с только что сделанными замечаниями возникает, как мы намекнули, в применении к «сходству» и тот вопрос, который мы уже ставили по поводу бэнова учения о «различении». Что составляет об'ект «ассоциации по сходству»? Предсуществуют ли отношения сходства, и мы их лишь воспринимаем, замечаем, или же мы их *заново устанавливаем*?.. Бэн не дает никакого общего ответа на этот вопрос и не поднимает этой важной проблемы. Поскольку он стоит на почве своего сенсуализма, поскольку он свои примеры берет из области внешне-чувственных восприятий, ясно, что он эти сходства скрыто признает предсуществующими; в других случаях вопрос остается совершенно неясным.

4. Ряд недоумений возникает и в связи с бэновой общей формулой «закона сходства», приведенной выше. Допустим, что в ней то, что сам Бэн называет «аппетитами» и «инстинктами», содержится в рубриках частию действий, частию ощущений, частию эмоцій. Но почему в ней перечислены только «действия, ощущения, мысли и эмоции» и нет «волевых состояний»? Разве не может быть сходных друг с другом хотений, состояний колебания, обдумывания, решимости и т. п.?

Случайная это небрежность перечня, или в основе ее лежит какое-нибудь соображение, котораго мы не в силах уловить?..

5. В высшей степени важные вопросы и недоумения возникают касательно отношения у Бэна между понятиями *сходства* и *тожества*. Бэн употребляет эти два понятия безразлично; он часто говорит о сходстве, как об «отожествлении». Между тем, ясно, что это понятия далеко не тожественные, и между ними должно существовать то или другое определенное соотношение. И прямые заявления Бэна, и общий смысл его теорий говорят за сведение тожества на сходство: тожество есть полное, неразличимое сходство. Однако, с другой стороны, реалистическая струя в гносеологии Бэна и его сенсуализм, его стремление сложить все познание из каких-то постоянно существующих элементов («ощущений») заставляют его часто представлять дело так, как будто «сходство» суб'ективно отражает какое-то об'ективное тожество—внешних ли вещей или «ощущений», как основных элементов познания. Так, он само «сходство» определяет как частный случай

тожества (Senses, 459), как «частичное или неполное тожество»; у него нередки такие выражения, как: *«когда вещи тожественны*, операция сходства... протекает с уверенностью» (там же). Является вопрос: что же это за тожество? Это не может быть, конечно, нумерическое тожество *переживаний* самих по себе, как таковых: такое строгое тожество исключается самим фактом смены состояний сознания, как основным условием сознательности. И Бэн колеблется между двумя другими значениями этого термина, не уясняя достаточно всего этого вопроса: 1) между *генерическим* тожеством переживаний, как таковых,—на основе *нумерического тожества переживаемых содержаний* («ощущений», как неизменяющихся, с самого начала готовых и пребывающих «кирпичей» познания), и 2) *генерическим* же тожеством переживаний, зависящим от *нумерического тожества* вызывающих эти переживания *внешних вещей*. При этом, конечно, остаются без ответа вопросы о том, как понимать «тожество» таких состояний, для которых нет пребывающей основы ни в виде «ощущений», ни в виде «внешних вещей» (каковы, напр., эмоции). Этот пробел в об'яснении встречается у Бэна в очень многих местах: об'ясняя по своему то, чему можно дать реалистически-сенсуалистическое истолкование, он оставляет без об'яснения то, что такому истолкованию не поддается,—хотя пытается *и это* охватить своими *общими* формулами.

6. Как мы указывали выше, у Бэна в главе о «сходстве» есть отдел об «умозаключении и науке вообще». Мы должны немного остановиться на этом отделе: для нас важно отдать себе отчет в том, как понимает «науку» (или, по крайней мере, психологические процессы, ведущие к научному знанию) такой видный ассоцианонист, как Бэн.

Значительную часть этого отдела занимают соображения о том, что различные научные операции требуют различных типов ума и мышления; самое же изложение роли «сходства» в науке Бэн распределяет по четырем рубрикам соответственно тем четырем процессам, которые он считает основными орудиями научного познания: это—отвлечение, индукция, дедукция и аналогия.

В процессе отвлечения Бэн различает четыре стадии: классификацию, или группировку материала, образование отвлеченных идей, придание общих имен и, наконец, определение. Из этих стадий «первая вырастает из чистого сходства, а остальные предполагают несколько более сложные процессы»: а именно, «построительные ассоциации (о которых мы будем говорить ниже). Математические понятия Бэн также считает продуктами отвлечения: «математический чертеж (513) есть в большей степени актуальная абстракция, чем идея реки или горы, обязанная своим происхождением прямо типическому образцу, или чем сложная идея реки или горы». Само собой разумеется, что такое об'яснение математических понятий совершенно несостоятельно: несомненно, что понятия эти возникают при помощи не столько абстракции, сколько *конструкции*,—не вырабатываются из отдельных, конкретных восприятий, а построяются из *общих принципов*.

Насколько состоятельно учение Бэна о «построительной ассоциации» и о ее роли в познании, это мы увидим в дальнейшем. Однако, и в отношении к процессу „классификации", сводящемуся, по Бэну, к простому «сходству», нельзя не заметить, что «ассоциация по сходству»—естественная, автоматическая оценка сознанием качественной стороны переживаний, пролагающая путь к их сортировке по сходству,—далеко не тожественна с процессом сознательной, планомерно выполняемой классификации: самое большее, «ассоциация по сходству» может дать лишь материал, стать почвой для такой классификационной операции.

То же самое надо сказать и по отношению к «индукции». Синонимами индукции являются по Бэну: «индуктивные обобщения», «соединения свойств», «утверждения», «предложения», «суждения», «уверенность», «законы природы», „истины". Ясно, что и здесь, по отношению ко всем этим познавательным

единицам и процессам, «сходство» может быть лишь основой, одним из условий или зачатков, и что в них многое надо будет об'яснять иными началами и процессами. Бэн это понимает и пробует ввести и сюда свою «построительную ассоциацию»... Несомненно далее, что нельзя считать простыми синонимами индукции такие понятия, как, напр., «уверенность», «истина»... Это может вести только к путанице.

Дедукцию Бэн отожествляет с «умозаключением» (inference), рассуждением» (ratiocination), «силлогизмом», а также с «приложением или расширением индукции».[1])

Бэн заключает отдел о значении сходств в «умозаключении и науке вообще» слишком смелым и самонадеянным замечанием, что «данное им изложение роли сходства в науке составляет почти полное об'яснение природы той умственной способности, которая называется *разумом*... и что остальное в разуме об'ясняется построительной операцией» (523—524).

С этой уверенностью Бэна может согласиться лишь тот, кто очень слабо и поверхностно знаком с анализами познавательных функций, данными лучшими теоретиками познания. Опровергать это заявление Бэна значило бы излагать основные достижения гносеологии, которые он сам, конечно, знает, но не умеет достаточно оценить.

V. Учение Бэна о «сложной» (compound) ассоциации.

1. Одну из слабых сторон учений ассоциационистов представляло то, что их «ассоциации» составляли—в применении к конкретному индивидуальному сознанию—какую то неоформленную, случайно составившуюся и ничем внутренно не связанную, не цементированную массу отдельных, разрозненных связей, отношений смежности и сходства между отдельными «впечатлениями». «об'ектами» и т. д. Стараясь преимущественно о том, чтобы «разложить» типы сложных состояний на предполагаемые простейшие их элементы, ассоциационисты забывали о том реальном целом, в пределах которого только и могут существовать все эти процессы «различения», «удержания», «отожествления» и т. д И это было связано не только с некоторыми теоретическими их воззрениями, но и с теми *практико-аналитическими* целями ассоциационной философии и психологии, которых мне приходится касаться в других местах моей работы. Вот это данное «состояние сознания», как тип, слагается из таких-то элементов; другое, тоже как тип,—из таких-то других. Но как комбинируются и эти типы, и элементы, из которых они (предположим) слагаются, в действительной жизни сознания, как связной системы, эта проблема была у них совершенно на втором плане. «Целое» и конкретное, которое должно было составлять ближайший об'ект индуктивно-аналитического исследования, не входило в кругозор дедуктивно-синтетических теорий ассоциационистов[2]).

Бэну делает большую честь, что он подметил и понял этот пробел и сделал попытку его заполнить. Попытка эта, правда, вышла неудачной, как мы сейчас убедимся: Бэн слишком узко поставил вопрос и не развил тех выводов, которые вытекали из его собственных заявлений. Он еще недостаточно оторвался от почвы старого ассоционизма, сохранил еще слишком многое из него. Тем не менее, по замыслу это все же шаг вперед в развитии традиционной эмпирической психологии.

2. Рассмотрев в главах о «смежности» и о «сходстве» «отдельные нити или неделимыя звенья ассоциации», Бэн переходит к тому «случаю, когда соединяются для оживления той или другой прежней мысли или

---

[1]) При этом Бэн, следующий в логике, как известно, за Д. С. Миллем, в этом пункте отступает от него: он называет дедукцией переход от *факта смерти* умерших людей к *смертности живущих*, тогда как, по Миллю, это и есть самая настоящая индукция.

[2]) Мы это видели у такого решительного, последовательного и типичного в своей односторонности представителя ассоциационизма, как Джемс Милль.

духовного состояния несколько нитей или множественные звенья»[1]): так характеризует Бэн «сложную ассоциацию». В ней, по Бэну, «нет никакого нового принципа», а лишь «комбинированное действие прежних принципов», в силу которого «восстановление становится более легким и несомненным. Ассоциации, в отдельности слишком слабыя для оживления какой-либо прошлой идеи, могут стать достаточными при совместном их действии». Это помогает «воспроизведению или изобретению (recollection or invention)» в тех случаях, когда одной нити недостаточно для вызова прошлого. Множественность связей ассоциации имеет место «в очень большом числе наших духовных переходов». Эти множественные связи могут быть или все связями по смежности, или связями по сходству, или частию смежностями, частию сходствами. Это в отношении *формы связей*.

Что же касается до *содержания*, или качественной стороны входящих в их состав элементов, то, по Бэну, оно может состоять не только из состояний умственных, но также и из чувствований и фактов воли. „В области эмоции и воли мы также найдем влияния, либо помогающие, либо препятствующие собственно интеллектуальным силам. При оживлении прежнего образа или идеи никогда не бывает безразличным то, что оживание его благоприятствует какой-либо желательной эмоции или составляет предмет хотения в стремлении к той или другой цели... Так как одних этих вне-интеллектуальных факторов редко бывает достаточно для воспроизведения мысли, то мы должны смотреть на них преимущественно как на влияния, видоизменяющие действие собственно умственных сил, т. е. как на составные элементы сложной ассоциации».

И Бэн выставляет следующий «общий закон»: «прошлые действия, ощущения, мысли, эмоции[2]) воспроизводятся легче в том случае, если они будут ассоциированы (по смежности, или по сходству) *более, чем с одним* наличным об'ектом или впечатлением».

3. Такого общее учение Бэна о «сложной ассоциации». Оно вызывает у нас следующие соображения.

Прежде всего, Бэн «сложную ассоциацию» понимает только как более сложный тип процесса *воспроизведения*: «прошлые действия и т. д. воспроизводятся легче, будучи ассоциированы *более, чем с одним*, наличным об'ектом или впечатлением». И все изложение Бэна пестрит здесь терминами: recollection, recall, revival, и т. д. Кажется, будто дело идет здесь о процессе, относящемся к памяти в широком смысле. Между тем, сам Бэн подводит под «сложную ассоциацию» и «изобретение»[3]), и воображение» (причем момент воображения он относит, впрочем, в таких комбинациях специально на долю «сходства»)...

Далее, является вопрос, правильно ли относить к «ассоциации *идей*» влияние состояний эмоционального и волевого характера на воспроизведение прошлого... Не имеем ли мы здесь дело с чем-то иным?.. Ведь эмоции и волевыя состояния не суть «идеи» в смысле воспроизведений[4]), и следовательно, их влияние на ум нельзя подвести под «ассоциацию *идей*».

Кроме того вряд ли это влияние можно подвести и под понятие «ассоциации». Ассоциация есть связывание *опытное*, *случайное*, *фактическое*; можно ли считать таковым необходимое, выражающее самое существо чувствований и воли влияние эмоции и хотений на «воспроизведение»? Какая

---

[1]) The Senses, 544.

[2]) Непонятно и тут, почему в общей формуле Бэн не упоминает, особо на ряду с эмоциями, также и состояний волевых, которые, как он прямо говорит на соседней странице, также влияют на умственныя способности.

[3]) «Средство пособия нашему воспроизведению или изобретению». (Senses., 544).

[4]) Бэн говорит именно об «актуальных» состояниях эмоциональных и волевых, так что вопрос о том не становятся ли эмоции и хотения «идеями» при воспроизведении, сюда не относится.

же это «сложная *ассоциация*»? Разве можно поставить в параллель, напр., определяющее влияние страха на воспроизведение (и вообще на течение мыслей) с действительной «ассоциацией» страха же, положим, с темным пятном на освещенной луной дороге? Нам кажется, что нельзя: ибо в основе влияния эмоций и воли лежит не случайная и опытная, а совершенно иная связь, тонко подмеченная в своих характерных свойствах Юмом (см. его «ассоциацию *впечатлений*» только по сходству), но не уловленная Бэном. Там, где есть связь *по существу*, там уже нет «ассоциации» в том общем и широком смысле, типом которого является смежность.

Далее. Бэн считает «сложную ассоциацию» лишь *частным случаем* воспроизведения прошлого. Он не замечает того, что это для конкретной действительности—случай *единственный*, по отношению к которому те единичные связи смежности и сходства, о которых он говорил в предыдущих главах, суть лишь *фикции*, созданные для удобства анализа. Вряд ли можно представить себе хоть один случай ассоциативной связанности, который основывался бы на одном единственном звене смежности или сходства: всегда есть несколько таких звеньев.. *Есть* и особенно *может быть*, ибо Бэн не различает в отношении к внешним об'ектам фактически имеющие место в познавании связи от тех «возможных» связей, *из которых состоит содержание об'екта, как существующего независимо от суб'екта*. У него в рубриках его «ассоциаций» фигурируют все такие «об'ективные» связи; а они никогда не связываются в об'ектах одиночно, а всегда по нескольку одновременно.

Наконец, Бэн в своей общей формуле не указывает случая *задерживающих* воспроизведение ассоциаций, существование которых он сам в дальнейшем признает.

4. План главы, посвященной «сложной ассоциации» таков. Сначала Бэн в ряде небольших отделов характеризует различные типы случаев «сложной ассоциации»: 1) случаи, где «слагающиеся» элементы имеют чисто интеллектуальный характер («сложение смежностей», «сложение сходств», «смежности и сходства вместе»); 2) случаи, где в число элементов входят также и не-интеллектуальные моменты («элемент эмоции», «влияние хотения»); 3) особо отмечает Бэн случай «выделения чего-либо одного из многих цепей». После этого идут отделы: 4) об «ассоциациях, препятствующих» (воспроизведению), и 5) об ассоциации контраста.

5. Посмотрим на первую группу перечисленных здесь отделов—на те, которые трактуют о «сложении» интеллектуальных элементов.

Бэн систематически представляет здесь «сложную ассоциацию» только как *средство воспроизведения*, и преимущественно произвольного припоминания[1]). Так, если мы не можем, говорит он, по одному запаху припомнить название той или другой субстанции, то иногда мы бываем в состоянии сделать это по запаху и вкусу вместе[2]); так, мы легче узнаем человека, если, кроме сходства черт лица, также и его одежда и т. д. похожи на знакомые нам.—Мы должны несколько остановиться на отделе: «смежности и сходства вместе» (mixed contiguity and similarity). Здесь Бэн обсуждает проблему неизбежного, необходимого осложнения (если не вытеснения) сходства смежностью—после того, как свяжутся в группы элементы, признанные сходными.

»После частого повторения ассоциации по сходству, говорит Бэн, связь смежности может настолько окрепнуть, что сила сходства совершенно

---

[1]) Recollection, reinstatement, revival, recall и т. д.

[2]) Заметим кстати, что пример этот, приводимый Беном в рубрике: Composition of contiguities, относится, в сущности, не сюда; он представляет один из случаев «узнавания», или отожествления, т. е. нахождения *сходства*. Тот же факт, что *после* воспризнания субстанции «оживает» смежное с ее понятием название ее, имеет совершенно второстепенное значение.

исчезнет...; ранее же этого будет иметь место смешанное действие обоих воспроизводящих сил.»[1]) И Бэн (очень искусственно, надо заметить) подводит под этот принцип «соединения смежностей со сходствами» факт превращения творческих усилий гения в популярные воззрения. «Во всех областях умственной деятельности, говорит он, в технике, науке, искусстве, литературе—имеет место некоторый род одаренности, проявляющийся в создании великих и оригинальных идей и комбинаций,—ранее, чем *таковые станут* легкими в силу повторения. Умы, неспособные к высшим усилиям творчества, могут подняться до этой «второсортной гениальности» (this second degree of genius), на которой значительная сила сходства поддерживается слабой нитью смежности. При шаткости самих понятий ассоциаций по «смежности» и по «сходству» сводить на эти понятия разницу между творчеством новаго и повторением однажды созданного значит не уяснять, а запутывать дело. Кроме того, нельзя сводить все творчество на «сходство,» как мы уже указывали выше. Сходство, как *форма*, играет очень большую роль в процессах творчества «реального» знания; но очень сомнительно, чтобы такова же была его роль и в математике, напр. И эта ошибка Бэна сказывается и на том пресловутом примере «Ньютонова яблока», которым он иллюстрирует, между прочим, свою мысль. В создании Ньютоном его теории тяготения математические соображения и вычисления играли роль, оставляющую совершенно в тени «сходство» между падением яблока на землю и явлениями вращения луны вокруг земли и планет около солнца.[2])

6. Перейдем к «не-интеллектуальным» ингредиентам «сложной ассоциации»—к элементу воли» и «влиянию хотения», говоря терминами Бена.[3]) Бэн вполне определенно говорит об ассоциировании, как он выражается, «об'ектов» (т. е., очевидно, вообще интеллектуальных целых,—хотя в слове «об'ект» у него всегда можно подозревать и некоторый реалистически-сенсуальный оттенок) с эмоциональными состояниями, и этому факту посвящен у него, как мы упоминали, один из отделов главы: «Удержание.—Закон смежности». Вообще Бэн особенно старается выставить принцип «ассоциации» всеобщим принципом развития психической жизни; вероятно, в связи с этим он даже редко употребляет термин: «ассоциация *идей*» и говорит просто «ассоциация», чтобы не подать и тени основания для предположения, будто он ограничивает область применения ассоциативного принципа одними фактами умственного порядка.

Итак, по Бэну, одним из частных случаев «сложной ассоциации» является *совокупное* влияние на воспроизведение а) связей чисто умственных элементов и б) связей эмоциональных состояний. «Когда мы припоминаем, говорит Бэн, какой-либо прошлый об'ект, связанный в духе с определенной эмоцией, наличность эмоции помогает воспроизведению».. Наличность в сознании какой-либо эмоции, напр., гнева, „дает доступ об'ектам гнева и ненависти, изгоняя другие об'екты, хотя бы последние в сильной степени

---

[1]) Здесь проявляются опять оба значения понятия «смежности», указанные нами выше: смежность, как *форма* (хотя бы и *однократного*) связывания, и смежность, как прочный результат многократного повторения факта связанности, как застывшая пара (или цепь, или группа) связанных элементов.

[2]) Бэн указывает еще *второй* случай комбинации сходств и смежностей (первым является естественное осложнение всякой ассоциации сходства смежностью). Этот второй случай состоит в том, что подбор сходств подсказывается преобладающим в каждый момент содержанием сознания. Весьма сомнительно, чтобы здесь была именно комбинация *ассоциаций* (смежности и сходства) в собственном смысле: содержание сознания, занятость его в данный период тем, а не другим материалом совершенно не то, что «ассоциация по смежности» даже в смысле *формы* соединения этого материала, не говоря уже о том, что преобладающее содержание сознания есть нечто совершенно отличное от «ассоциаций по смежности»—в смысле *упрочившихся*, в силу многократного повторения, группировок элементов сознания.

[3]) The Senses., 556 sq.

внушались другими звеньями ассоциации." Отсюда, по мнению Бэна, „в умах, особенно восприимчивых к эмоциям, чисто интеллектуальные звенья ассоциации постоянно комбинируются и видоизменяются, благодаря связям с чувствованиями (feeling). Все течение мысли и воспоминаний получает отпечаток данной эмоции... Умственно развитой человек, по мнению Бэна, стремится сохранять за умственными ассоциациями господство над внушениями эмоций.

В этом скудном и бледном очерке влияния чувствований, как ингредиентов „сложной" ассоциации, Бэн, прежде всего, смешивает два совершенно различных психологических факта: во-первых, влияние на подбор воспроизводимого тех или иных эмоций, *ранее связавшихся по смежности* с данной „ассоциацией" собственно умственных элементов, и во-вторых, *определяющее* влияние *господствующей* эмоции данного момента, вызывающей—по *сходству эмоционального тона*—такие состояния сознания, *которые в прежнем опыте с нею никогда не были еще связаны*. Я сейчас думаю о такой-то улице Москвы; с этой улицей у меня может быть связан целый ряд воспоминаний: я по ней гулял, делал покупки в таких-то магазинах, находил такие-то индивидуальные, характерные части в отдельных зданиях и т. д. Однако, с одним из моих воспоминаний этого цикла связано острое чувство: мне неоднократно приходилось ездить сюда к врачу во время тяжкой, предсмертной болезни моей сестры. И очень возможно, что тягостная сила этого чувства выделит из всей массы этих потенциальных воспоминаний именно этот элемент. Это будет случай первого типа: совокупное „внушающее" влияние умственных и эмоциональных ассоциаций. Совершенно иной характер имеют те случаи, когда—под влиянием того или другого чувства—нам приходят в голову только мысли, *отвечающие* этому чувству, только думы одной с ним окраски. Как мы уже отмечали, более тонкая мысль Юма подметила этот факт под названием „ассоциации впечатлений, происходящей только по сходству". Бэн же не замечает своеобразия этого процесса, сливая его с общей массой „воспроизведений на основании смежностей и сходств", пережитых и связавшихся в *прежнем* опыте.

Общий характер этого типа «сложной ассоциации» также выяснен у Бэна неудовлетворительно. В большинстве мест он говорит о помощи (со стороны эмоции) *воспроизведению*; однако, в одной фразе упоминает о влиянии таких связей с эмоциями на *все течение мысли*, каковое понятие, конечно, не тожественно с одними „воспроизведениями." О том влиянии, какое эмоции имеют не на одно „воспроизведение" и не только на „течение мысли", но на самое *конституирование*, образование *новых* психических целых, ранее не бывших в сознании мыслей, образов, картин и т. п., Бэн не говорит уже вовсе ничего. Мало того, Бэн понимает влияние чувствований на ход мыслей только со стороны препятствий правильной работе и наивно думает, что у „умственно развитой натуры... господствует разум" и таких помех быть не может. Ну, а все те образы любви и страха, гнева и надежды, все картины ужаса и блаженства которыми напитаны поэзия, религии, искусство человечества? Или «умственно развитой натуре» поэзия должна быть чужда?...

6 Отдел «Влияние хотения имеет особенно важное значение, потому что здесь Бэн наталкивается на проблему произвольного внимания и вообще влияния воли на мышление.

Бэн и здесь ставит вопрос только по отношению к «воспроизведению». «Во многих случаях, говорит он, воспроизведению прошлого помогает хотение». Способ действия хотения, по Бэну, здесь *косвенный*: хотение не

---

[1]) The senses etc., 557—560.

может прямо усилить слабую связь по смежности или недостаточно выраженное притяжение по сходству,—оно только либо усиливает энергию соответствующих умственных процессов, возбуждая нервную систему, либо направляет «умственное» внимание на воспроизведенное—так же, как воля направляет внимание и в случае действительного *наблюдения* (внимание к актуальному, невоспроизведенному). Совершается это устремление внимания на воспроизведенное, по Бэну, через посредство усиления волею нервных процессов в соответствующих участках нервной системы и в органах чувств и движений. Оставляя в стороне Бэнову теорию внимания, разбор которой вышел бы за рамки нашей работы, мы приведем лишь окончательный вывод Бэна по этому вопросу. «Мы всегда можем, говорит он, отдать *предпочтительное внимание* одному из многих об'ектов, входящих в наше припоминание (recollection); тогда этот об'ект становится исходным пунктом для дальнейшей деятельности внушения, и оживленные цепи будут соответствовать намерениям или целям момента».

Итак, Бэн все время имеет здесь в виду лишь процесс воспроизведения; ясно, что этим (даже с точки зрения его собственного учения о „сложной ассоциации") отнюдь не исчерпывается проблема влияния воли на ум. Кроме воспроизведения, остаются еще процессы движения и течения мыслей, образования понятий, мышления, творчества как отвлеченных идей и положений, так и конкретных образов и картин. Все это подходит, если стать на точку зрения Бэна, под данную рубрику его отдела „сложной ассоциации", ибо раз все продукты умственной деятельности суть результаты „ассоциации", то под „сложную ассоциацию" (идей и хотений вместе) должны подойти не только процессы произвольного припоминания, но и все другие произвольные умственные операции. Между тем, у Бэна о них нет здесь ни слова.

7. Следующий отдел озаглавлен у Бэна: The singlingout of one among many trains, т. е. «Выделение одной из многих цепей (ассоциации)». [1]) Здесь Бэн подходит вплотную к проблеме о том, чем определяется «реальное течение мыслей». В каждом сознании вся система установившихся «ассоциаций» существует в каждый момент в ее целом составе, готовая к действию. Однако, в каждом отдельном случае проходит перед сознанием не вся она, а лишь то или другое ее звено Почему это? Потому, отвечает Бэн, что «для восстановления того или другого ряда необходим, в добавок к силе воспроизводимых, приобретенных сцеплений, еще некоторый мотив *актуального* характера. Ум должен быть не только свободен от других рядов, но и обладить еще каким-либо положительным стимулом, некоторым вторичным исходным пунктом—для индивидуализации и определения направления внушающей силы той или другой, определенной идеи из множества ассоциированных идей. Бэн различает два рода таких „вторичных исходных пунктов" воспроизведения. В одних случаях момент, определяющий дальнейший ход воспроизведения, не связан по существу с привычным строем «ассоциаций» суб'екта. Так, смотря на гору, я могу случайно обратить особое внимание на падающие с нее каскады; тогда мысль о каскадах будет этим вторым определяющим пунктом дальнейшего воспроизведения, вторым, дополнительным фактором, или звеном ассоциации. В других случаях выбор такого „вторичного исходного пункта" тесно связан по существу с воспроизводящим суб'ектом и предрешается его профессией, привычными занятиями, убеждениями, направлением ума и т. д. Так, во время урагана жена матроса думает о муже, плавающем в океане; фермер о погибших посевах; метеоролог изучает направление, продолжительность и силу урагана; поэт видит в нем величественные картины природы, а религиозная душа возносится мыслью к божеству.

---

[1]) The Senses etc., 560—562.

Таким образом оказывается, что для определения и предусмотрения того, как именно пойдет фактически в каждом отдельном случае дальнейшее «воспроизведение», недостаточно знания «установившейся» у данного суб'екта системы «ассоциаций» и частичных сил каждого из ее отдельных звенев, нужно знать еще «вторую ассоциацию» (the second association), которая в данном случае определит направление мысли. Этим дел усложняется, не становясь, однако, более ясным. Ибо является большим вопросом, можно ли называть „ассоциациями" эти «вторые», определяющие звенья воспроизводящих сцеплений. Если, смотря на гору, я случайно обращаю внимание в частности на падающие с нее каскады, то где тут *ассоциация*? Нельзя же предположить, что человек только тогда может обратить внимание на каскады, если он их ранее воспринимал с особенной эмоцией или воспринимал недавно и т. д.; ведь когда-нибудь он должен был воспринять и *впервые* такого рода каскады... Точно так же вряд ли можно сводить на одни «привичные» ассоциации и влияние профессии, положения, господствующего направления ума и т. п.: ведь остается еще выбор ассоциаций *в пределах* профессионального репертуара, и этот выбор должен определяться какими-либо иными моментами, особенно в таких случаях, как у поэта, у религиозного мыслителя (у фермера, конечно, влияние рутины и привычки больше).

Далее, Бэн неправ и в том, что он считает этот процесс «выделения одного направления из многих" всего лишь частным случаем воспроизведения, имеющим место лишь тогда, когда „одинаково открыты многие линии внушения» (563). В действительности вряд ли можно представить себе такой случай, чтобы какой-либо элемент был в прежнем опыте ассоциирован *всего лишь с одним* из остальных элементов: всегда связи у каждого элемента бывают множественными. Ибо, прежде всего, даже в «об'ективной» *действительности* каждый элемент бывает связан то с одними, то с другими; далее, разными своими *сторонами* и с разных *точек зрения* каждый элемент связывается с неопределенно большим количеством других; наконец, в *порядке суб'ективных переживаний* могут быть еще новые связи—подчас самые неожиданные (таковы, напр., те странности «безумия», о которых говорил еще Локк). Мы не будем упоминать здесь еще о совершенно непредусмотримых и потому неопределенно многочисленных в потенции связях „по сходству". Из всего этого ясно, что никакой элемент не бывает «ассоциирован» только с одним из остальных: он всегда бывает связан со многими из них в самых разнообразных степенях прочности (в том числе и с *одинаковой* прочностью и силой). А раз это так, то необходимость «добавочного определяющего звена» будет иметь место во всех случаях течения мыслей, будет общим типом этого процесса, а не одним из его частных случаев.

8. Остановимся немного на следующем отделе, трактующем об «ассоциациях, препятствующих (воспроизведению)»[1]). В нем Бэн с другой точки зрения подходит к вопросу о „реальном течении мыслей", и подходит опять недостаточно широко.

Бэн перечисляет шесть случаев таких «препятствующих ассоциаций» (не говоря, впрочем, что он дает их исчерпывающий перечень). Это, во-первых, влияние эмоции, вытесняющей то, что с ней не гармонирует; во-вторых, тот случай, когда воспроизведению мешает одинаковая возможность пойти в нескольких направлениях и когда для определения направления требуется „добавочное звено" ассоциации. Об этих двух случаях речь уже шла выше. Третий случай—тот, когда перед духом неотступно стоит что-либо «близкое к искомому, но тем не менее отличное от него» или вообще не допускающее появления в уме искомого. Четвертый случай—мешающее внушению „влияние множества идей"[2]). Пятая группа—это помехи, вытекающие из

[1]) Obstructive associations (The Senses etc., 563—564).

[2]) Стр. 563—564. Здесь Бэн высказывает несколько сомнительных по существу мыслей о благоприятном влиянии малого количества идей на успешность умственного процесса,

различия в точках зрения на «об'екты и процессы мира»; так, для ума научного склада помехами являются поэтические ассоциации, для теоретика— ассоциации из области практики, и обратно. Наконец, помехи воспроизведению могут обусловливаться двусмысленностью слов, как это ясно видно при отгадывании загадок.

Здесь надо повторить сделанное выше замечание. «Ассоциации, препятствующие (воспроизведению)», составляют не частный случай течения мыслей: такие ассоциации необходимо существуют при всяком умственном процессе, так как по отношению ко всякой отдельной ассоциации «препятствующими» являются все остальные потенциальные связи того же элемента со всеми другими. Поэтому, неправильно считать такие «препятствующие» ассоциации всего лишь одним из случаев «сложной ассоциации», как ее трактует Бэн.

9. Последний отдел этой главы[1]) посвящен «ассоциации контраста». Бэн подводит этот тип ассоциации под «сложную ассоциацию» помощью таких соображений. „Ассоциации по контрасту" формулируются в языке в виде пар терминов, связанных смежностью (напр., черный—белый, высокий—низкий и т. п.),—получается комбинация ассоциаций по контрасту и по смежности; с другой стороны, контрасты существуют всегда в пределах сходного (одного и того же качества или вообще модуса сознания),—получается осложнение ассоциации по контрасту ассоциацией сходства.

По поводу этих соображений можно заметить, что и то и другое бывает всегда: «осложнение смежностью» имеет место и по отношению ко всякой раз образовавшейся ассоциации сходства. Точно так же сходство (хотя бы и в малой степени,—но здесь вопрос о степени не при чем) необходимо имеет место по отношению к членам каждой ассоциации по смежности. Роль контраста в умственной области, замечает Бэн, состоит в том, чтобы доводить до сознания противоречия в строе познавательных состояний и тем побуждать ум добиваться «последовательности (consistency), как критерия истины». Однако, ассоциация по контрасту сталкивается здесь с влиянием эмоций: „эмоции делают вполне последовательного человека столь же редким, сколь и вызывающим удивление"... Но вряд ли правильно не только логическое, но даже и психологическое противоречие отожествлять с контрастом: признанию чего-либо белым противоречит признание этого же об'екта розовым; однако, белый и розовый цвет вовсе не контрасты... Затем, сводить роль логики в этом пункте на психологическое усмотрение контраста, видеть в отсутствии констатируемых «ассоциацией по контрасту» противоречий критерий истины значит оставаться в тисках очень элементарного психологизма.

Таковы, как нам кажется, главные пункты, в которых должно вызвать замечания учение Бэна о «сложной ассоциации».

VI. Учение Бэна о «построительной ассоциации» (constructive association).

1. Мы подходим к тому пункту, в котором ассоциационизм Бэна терпит решительную и безповоротную неудачу. Последняя, четвертая глава[2]) отдела об «Уме» в The Senses and the Intellect является, несомненно, самой слабой во всем сочинении. Мало того, глава это открывает в самом способе исследования, в самом складе мышления Бэна стороны, кладущие непреодолимые грани его достижениям в научной психологии. Прежде всего,

доходя даже до утверждения, что„ животныя не страдают от массы несовместимых одна с другою ассоцнаций". Выходит, что богатство ассоциациями есть что-то ненормальное, какое-то «страдание». Конечно, у волка с его девизом «жрать» течение мыслей совершается без всяких «помех» со стороны каких бы то ни было привходящих идей.

[1]) The Senses, 564—569.

[2]) Constructive association, 570—609.

вся эта глава одно сплошное ignoratio elenchi—сплошная подмена одного вопроса другим—вся она написана совсем не на тему. Ее заглавие, формулирующее общую поставленную в ней проблему,—одно; а то, что в этой главе излагается, нечто совсем другое. В связи с этим оказывается, что Бэн либо—в лучшем случае—молча отступает от установленных им самим значений своих основных терминов, скрыто подменяя прежние значения новыми и не отдавая себе отчета в том, что он делает, либо—в худшем случае, оставаясь верным прежним значениям своих терминов, не вполне отчетливо представляет себе то, что пишет в этой главе. Так приходится оценивать этот отдел сочинения, которое—в его целом—вызывало весьма высокую оценку со стороны таких мыслителей, как Д. С. Милль и многие другие, и считается весьма серьезным, если не классическим, трудом в своей специальной области.

2. В предыдущих главах Бэн рассмотрел значение в познании и вообще в психике «ассоциации по смежности», «ассоциации по сходству», а также „сложной ассоциации» (различных комбинаций смежностей, сходств, контрастов, связей по эмоциональному тону и т. д.). „Смежность" есть принцип памяти, *воспроизведения*, «удержания» и т. п. *прошлого опыта*; «сходство» дает основу для *группировки* того же *прошлого опыта* по внутреннему *сходству*; «сложная ассоциация» есть просто частный случай двух первых законов: она определяет что именно—опять же из состава *прежнего опыта*—воспроизведется предпочтительно перед всем остальных в силу множественности «внушающих» ассоциативных связей. Теперь перед Бэном восстает вопрос: но ведь не вся же душевная жизнь сводится только к *воспроизведениям* по смежности, по сходству и по контрасту тех состояний, которые связаны одним из перечисленных выше принципов с тем, что налично в духе в данный момент; ведь есть же *новое* в жизни сознания—нечто такое, чего ранее не было в „опыте"; пускай это новое «слагается» даже из «элементарных состояний прежнего опыта»,—но все же должен быть какой-нибудь процесс *перекомбинации* этого старого, какая-то функция *творчества*, *построения*... Какова же эта функция? и как ее надо понять, истолковать и назвать? Бэн делает попытку остаться в пределах своих предпосылок и основных определений и, закрыв глаза на все опасные стороны такого предприятия, называет эту функцию *построительной „ассоциацией"*. И он не только прилагает здесь это название, но и прямо и неоднократно подчеркивает, что в творчестве, в «построительной ассоциации» нет никакого нового принципа сравнительно с прежде им развитыми принципами смежности и сходства. «Умственные силы, создающие такие творческие продукты, говорит Бэн (571), суть те же самые ассоциирующие силы, которые мы изучали раньше. Новые комбинации вырастают из элементов, уже имеющихся в духе, и образуются согласно изложенным выше законам»... «В построении оригинальной комбинации не участвует никакой новый принцип ассоциации», говорит Бэн в другом месте (602).

Итак, оказывается, что „построение нового" есть не что иное, как „повторение старого"... Таков странный и парадоксальный вывод Бэна. Присмотримся поближе к этой теории; тогда нам станут яснее те пункты, в которых мысль Бэна делает скачки и сбивается с правильной колеи, не выясняя, а извращая проблему.

3. Познакомимся сначала с небольшим отделом, посвященным общей формулировке теории «построительной ассоциации» и предпосланным детальному проведению этого принципа по отдельным областям психической жизни (570—571).

«При помощи ассоциации дух имеет способность образовывать *новые* комбинации или аггрегаты, *отличные* от всех представлявшихся ему в процессе опыта»,—такова формула «закона построительной ассоциации».

«Во всем предшествующем изложении, поясняет ее Бэн, мы имели в виду буквальное оживление или восстановление прежних действий, образов,

эмоций и цепей мыслей. Мы не касались тех операций, известных под названиями воображения, творчества, построения, порождения, при помощи которых мы, как предполагается, образуем новые формы, построяем образы, понятия (conceptions), картины, способы действия, никогда ранее нами не испытывавшиеся. Между тем, гений живописца, поэта, музыканта, изобретателя в искусствах и науках предполагает, очевидно, какой-то процесс этого рода».

Уже в главе о сходстве, напоминает Бэн, он касался той тенденции к образованию новых комбинаций идей, к оригинальности и изобретению, которая состоит в «отожествлении двух вещей, разделенных одна от другой в природе. Теперь надо разобрать построения более высокого порядка сложности».

Каковы же эти «построения при помощи ассоциации»? Оказывается, что таковы (не много и не мало), во-первых, математика, а во-вторых, все изящные искусства. «Есть открытия, говорит Бэн, имеющие сплошь характер абсолютного творчества (of absolute creation); такова, напр., вся математическая наука. И в изящных искусствах фриз Парфенона, готический собор, «Потерянный Рай» очень далеко выходят за пределы самых высших усилий отожествляющей способности «взятой самой по себе».

До какой степени упрощенно представляет себе Бэн в частности вопрос о методе математических наук, можно видеть из другого места той же главы (594). «Обширное здание математических наук, говорит он, составляет поразительный пример построительности, как функции отличной от открытий простого отожествления по закону сходства. В геометрии, в алгебре, в высшем исчислении и в безконечных изобретениях утонченного анализа мы видим совершенно не имеющий себе равного аппарат—результат длинного ряда искусственных построений для достижения данных частных целей. Было бы не трудно проследить движение этой творческой энергии: участвующие в нем духовные силы те же самыя, о которых мы говорили раньше».

Это удивительное заявление—совсем не то, что, напр., ошибочная по существу, но тщательно и с сознанием важности дела и своей ответственности развитая Д. С. Миллем «эмпирическая» теория арифметики... Тут мы имеем не просто ошибку, заблуждение, вызванное отчасти предвзятой мыслью: здесь непоминание самой сути проблемы и упрощенное к ней отношение.

Бэн считает даже, что его теория «построительной ассоциации» заканчивает об'яснение всего разума. «Если взять вместе приложения удерживающей способности духа в науке, об'яснения операций отвлечения, индукции и дедукции в главе о «сходстве» и то, что сказано о природе построительной операции, получится отчет—настолько полный, насколько я способен его дать,—о составе способности рассуждения в самом широком ее об'еме» (505).

Таковы претензии, заявляемые Бэном в этом пункте его теории!..

4. Как мы сказали выше, вся глава о «построительной *ассоциации*» написана Бэном, в сущности, не на тему: то, что он в этой главе излагает, идет совсем мимо того, о чем он должен был бы говорить, если бы он держался того значения терминов, в каком он их употреблял во всем сочинении.

Действительно, раз он хочет говорить о «построительной *ассоциации*», он должен был показать, каким образом «построения», все вообще творчество можно свести на «ассоциации», можно об'яснить из процессов непроизвольного и произвольного *воспроизведения прошлого* «опыта» по «законам» смежности и сходства. Вместо этого Бэн во всей главе говорит о том *произвольном* процессе постоянно возобновляемых *попыток*, который заканчивается созданием чего-то *нового*, тем или иным актом *творчества*. Вся глава относится, по своей сущности, не к «уму», а к „воле". «Ассоциации»

же играют в этом процессе совершенно второстепенное значение: воспроизведения по смежности и по сходству дают лишь тот *материал*, который произвольно комбинируется в новые целые творческим актом. Однако, об этом Бэн говорил уже в двух первых главах отдела об «Уме». И очевидно, что, когда он начинает говорить о процессе *построения*, он не имеет права называть его «ассоциацией» (хотя бы и «построительной ассоциацией») только на том основании, что материал построений (допустим) дается прежним «опытом». Сущность процесса *творчества*,—то, что в нем есть специфического и характерного,—относится, конечно, к моменту именно *построения*. Этот момент построения Бэн и должен был истолковать и его свести на „ассоциации"...

Вот как формулирует сам Бэн задачу всей этой главы. «В детальном изложении «построительности» мы должны будем пояснить на примерах следующие три главные ее условия: 1) предварительное господство над элементами, входящими в комбинацию, 2) сознание того результата, который должен быть произведен, и 3) произвольный процесс попыток и неудач, продолжаемый до тех пор, пока не будет действительно произведен желаемый результат» (572). При построении, говорит Бэн в другом месте (595), необходимы следующие условия: 1) умственный запас идей из данной специальной области, 2) могущественное действие ассоциативных сил, 3) очень ясное восприятие цели, т. е., другими словами, здравое суждение, 4) наконец, «терпеливая мысль», зависящая от увлечения данным предметом—увлечения, делающего работу самопроизвольной и легкой.

Очевидно, что из этих четырех моментов лишь первые два (и то с существенным ограничением, о котором мы скажем ниже) подойдут под понятие «ассоциации», как оно развито ранее самим же Бэном. И как раз эти моменты имеют в процессе творчества всего лишь предварительное значение; суть же творчества (даже если признать правильным то его об'яснение, какое дает Бэн) будет содержаться в двух последних моментах: в «здравом суждении», оценивающем успешность результатов построения, и в попытках самого *построения*; а эти моменты вовсе не ассоциативны... Таким образом, Бэново об'яснение «построения» яко-бы ассоциациями сводится к утверждению, что *суб'ект построяет*, т. е. делает попытки построения до тех пор, пока они ему не удадутся; а об их удаче или неудаче он судит по «ясному представлению о той цели, какой надо достигнуть»... Ясно, что здесь никакого об'яснения „ассоциациями", в сущности, нет; а есть одно злоупотребление терминами.

5. Как мы сказали, содержание главы о «построительной ассоциации» относится, в сущности, не к отделу «ума», а к «воле». Бэн много раз подчеркивает, что процесс творчества есть процесс *волевой*, *произвольный* (и уже потому, конечно, совершенно отличный от «ассоциации», являющейся процессом чисто естественным, *спонтанным*, «самопроизвольным», независимым от хотения). «Построения в области движений, говорит Бэн (571), состоят в том, что «сложные и трудные действия усваиваются по частям, по отдельным простым движениям, входящим в их состав; а затем усилие *хотения* (volition) соединяет эти части вместе». И вся глава пестрит такими терминами, как effort of volition, effort of substitution, constructive effort, voluntary exertion of the mind, a very high effort, effort of construction, vigorous effort of constructive conception, effort of abstraction (а также of analysis), creative effort и т. п.

С другой стороны, иногда Бэн вспоминает, что ведь творчество он называет «построительной *ассоциацией*» и что для оправдания этой терминологии и для защиты всего его ассоционизма, главным врагом которого является как раз процесс творчества, нужно во что бы то ни стало выдвинуть на первый план, усилить, подчеркнуть *собственно ассоциативный*

момент творчества (т. е., точнее, предваряющую само творчество фазу «наличности ассоциированного в прежнем опыте материала»). И он начинает приписывать определяющее значение во всем акте творчества именно этому моменту. „Трудность образования новых комбинаций в какой бы то ни было области ощущений, говорит он (579), составляет лишь другую форму трудности удержания и восстановления наших собственных опытов в этой области". Можно, пожалуй, возразить, что здесь Бэн признает столь сильную зависимость акта творчества от собственно «ассоциативного» момента лишь для области ощущений. Однако, в другом месте Бэн прямо ставит все «воображение», в двух его разновидностях: воображения «воспроизводительного» (the conception) и воображения «производительного» (the imagination), в зависимость от „памяти" (т. е. именно значит, *творчество* от «ассоциаций»). «Есть три различных умственных операции (591), все основанные на чувственных восприятиях: память, или буквальное воспроизведение чего-либо испытанного; воображение воспроизводительное (the conception), т. е. изображение чего-либо на основании описания—при помощи построительной операции, и воображение в собственном смысле (the imagination proper), состоящее в построении чего-либо и не испытанного, и не данного нам другими в описании. И хотя эти операции прогрессивно возрастают в трудности, однако, в основе их лежит одна и та же способность. У кого наиболее живая память образов, у того будет такая же легкость воспроизводительного воображения и еще более высокая сила воображения продуктивного».

Соответственно этому, в целом ряде мест (вопреки своим же словам о многократных попытках творчества) Бэн старается представить весь акт творчества в виде чего-то происходящего само собой, чего-то такого, о чем нечего и говорить: главное, чтобы были на лицо многочисленные «ассоциации» по смежности и по сходству. По Бэну, как мы знаем, при построении оригинальных комбинаций „не действует никакого нового принципа ассоциации". Единственное, что нужно, это наличность или стечение подходящих ингредиентов, доставляемых деятельностью смежности и сходства. «*Когда эти элементы появляются в духе вместе, они сами собой* (as a matter of course) *попадают на свои места*[1]). Труд состоит в том, чтобы достать эти составные элементы из хранилищ духа и выбирать и отбрасывать,[2]) пока результат не будет вполне соответствовать цели». «Построение—дело легкое, когда материалов много, а условий, которым должен удовлетворять результат, мало». (605). У итальянских импровизаторов «условием первой важности является достаточно *быстрая* деятельность ассоциативных сил» (598)...

Такое представление об особенно «легком», автоматическом характере «построения», очевидно, совершенно недостаточно для характеристики этой способности духа.

6. Итак, несмотря на то, что дело идет у Бэна о «построительной ассоциации», т. е., казалось бы, об умственном творчестве, в сущности, во всей главе у него нет ни слова о *собственно умственном творчестве*. Он говорит о волевом процессе, сопровождающем умственное творчество, о тех ассоциативных связях, которые, по его утверждению, дают материал для творчества; а когда дело доходит до самого акта творчества, он ограничивается замечанием, что оно происходит само собой. Однако, ведь и «ассоциации» по смежности и по сходству также «происходят сами собой:» они составляют чисто самопроизвольный и естественный психический процесс... И тем не менее, Бэн посвящает много места и труда их изучению, установлению их форм и разновидностей, их частных проявлений в различных отделах душевной жизни. По отношению же к „творчеству" Бэн отделывается немногими, ничего не говорящими фразами. Он не различает даже двух

[1]) Курсив мой. *Вл. И.*

[2]) Бэн, очевидно, полагает, что эти функции не входят в процесс построения.

основных типов творческого процесса: того, который состоит из простого *перекомбинирования* готовых элементов, и того, который заканчивается *творчеством*—созданием некоторых новых целых, имеющих вполне цельный, не-мозаичный, не составной характер. У Бэна есть «комбинации», но нет „продукции". Это связано, конечно, с общей сенсуалистической подпочвой всей его психологии. Даже в пределах ассоциационизма намечалось некоторое тяготение к признанию творчества в собственном смысле («психическая химия» отца и сына Миллей). Это был, во всяком случае, шаг вперед,— признание (хотя бы и смутное) какого-то пробела в прежних теориях связанное с (неудачной) попыткой их пополнения на осно е опять-таки ассоциационизма. У Бэна нет и намека на то, что он понимает всю важность этого вопроса: он просто многократно повторяет, что «построение» есть процесс произвольных попыток, причем об удачности каждой попытки суб'ект узнает по соответствию продукта творчества тому результату, который от творчества ожидается, и что весь этот процесс в целом есть «ассоциация» («построительная»). Однако, что же такое это „ясное представление (perception) о предмете, который надо охватить, или о тех частностях, с которыми надо согласоваться» (a clear perception of the subject to be seized), это „очень ясное представление о цели" [1])? Ведь если бы Бэн разумел тут *чисто умственный критерий*, то очевидно, что никакого творчества не было бы за его полной ненадобностью. Как можно «построять» то, успешность построения чего определяется совпадением построяемого с ним самим, *уже имеющимся в сознании*. Очевидно, что, если теория Бэна должна вообще иметь какой-нибудь смысл, ее надо истолковать как-нибудь иначе.

И Бэн сам дает нить для такого истолкования. Он, в сущности, имеет в виду те случаи, когда *построение опосредствуется движениями* и контролируется внешними ощущениями. Когда я «построяю» тот сложный ряд движений моих пальцев, а отчасти и других органов, который—при наличности фортепьяно—создает марсельезу, то, конечно, процесс идет через ряд «попыток» комбинирования движений, успешность коих контролируется моим *слухом*. Однако, какие «попытки» контроля движений имели место в уме, скажем, Георга Кантора, когда он создавал теорию «трансфинитных чисел» и каким мерилом могла бы контролироваться успешность этих попыток? На это вряд ли дал бы ответ Бэн, исходя из положений своей теории. Вообще его учение схватывает лишь *активно-двигательный и сенсуально-контрольный* моменты «построения», но совершенно оставляет в стороне *смысл*-творчество того *содержания*, которое этими попытками творчества построяется и которое часто вовсе недоступно сенсуальной оценке. У Бэна не только нет ни слова о каких бы то ни было „нормах", каким подчинялось бы творчество, но даже и о самом *содержании*, как творимом, он, в сущности, не говорит. Поэтому, напр., «построение» в области речи Бэн описывает лишь как такого рода „переход от простого повторения к новым комбинациям": ребенок, выучившись многократными повторениями говорить: „дай мне", а также „мама", *подставляет* затем на место „мне" слово „маме"... [2]) „Из двух форм, говорит Бэн немного дальше: „я ухожу из дому на день" и „я возвращаюсь домой на ночь" составляется третья: „я ухожу из дому на ночь"—простым усилием хотения; а именно, в известном пункте первой фразы—при слове „на"—я задерживаю течение моей речи и перехожу ко второй фразе.. Таким образом, построение, по Бэну, состоит «не в какой-либо чисто умственной операции, а в том контроле воли над движениями, в силу которого эти последние по произволу могут быть задерживаемы и начинаемы—для известной определенной цели. Умственные силы доставляют духу прежние приобретения, подходящие к условиям данного случая; если же ни одна из прежних форм в точности не подойдет, хотение

[1]) The Senses etc., 592—593 и 595.

[2]) The Senses etc., 573.

выделяет часть из одной и часть из другой и, если нужно, выполняет одну за другой попытки, пока не получится то, что нужно»... Таким образом выходит, что речь построяется *не смыслом*, а движениями!.. Бэн берет только одну сторону речи—чисто техническую. Он упускает из виду, что для того, чтобы оценить произнесенную фразу—в смысле ее пригодности или непригодности, нужно уже иметь в голове ее *смысл*, нужно уже мыслить ее *содержание*. Он не замечает, что это необходимо даже по его собственной теории «ясного представления о цели построения».

7. После сделанных замечаний принципиального характера нет особой необходимости останавливаться на деталях главы о „построительной ассоциации" и вскрывать в них слабые места. Там можно найти все важнейшие недостатки Бэна, как психолога и гносеолога: его сенсуализм и непонимание значения рационального элемента в познании, его упрощенные представления о методах научного познания, его неясные идеи об „ассоциациях" и т. д. Укажу, напр., на один пункт в отделе „Построительность в науке". Говоря здесь о процессе абстракции (591—592), Бэн указывает на то, что «бывают отвлечения особенно тонкого рода—такие, которых дух может достичь или схватить лишь построительной деятельностью, приспособленной к данному случаю обширным изучением частных примеров». Такое начало позволяло бы, казалось, ожидать, что Бэн остановится наконец на чисто умственных построениях—на «мыслях» в собственном смысле. Однако, оказывается, что Бэн имеет в виду просто-на-просто такие случаи отвлеченных представлений о физических же телах, в которых, по его мнению, «материал ускользает от чувств». „Возьмем, говорит он напр., отвлеченную идею газа. Здесь материал ускользает от чувств и не может быть представлен ни примером, ни контуром (outline), как это можно сделать относительно горы, круга, того или другого вида растений. И если так трудно представить себе уже индивидуальную идею газа, то столь же трудно получить и идею свойства, общего всем газам, как классу", и т д. Нельзя не признать эту ультра-сенсуалистическую гносеологию беспомощной в вопросах рационального мышления.

Или мнение Бэна (607) о том, что в живописи, поэзии, в романе «природа дает сюжет, а артистический гений его разукрашивает»... Что значит тут «сюжет»? разве сама сущность его не состоит из переживаний—мыслей, настроений, душевных кризисов и переломов, борений и напряжений, под'емов духа и моментов отчаяния, радостей и страданий борьбы и т. д.? и где та «природа», которая может все это дать, помимо самого «артистического гения»? разве все это не должен пережить ум самого художника?

У Бэна встречаются и другие утверждения, ставящие читателя в недоумение. Так, напр., говоря (608) о том, что искусство вовсе не требует рабского копирования природы, Бэн замечает, что поэт силен не этим, не построением природы, а «своими метрами, каденциями, образами, живописностью группировки, изяществом разсказа, возвышением реальности в сферу идеальности». И вот, является вопрос о том, что же такое эта «сфера идеальности», в которой состоит существо поэзии. Наиболее подходящим местом для ея об'яснения и анализа была бы, конечно, именно эта глава, посвященная «построительности»; между тем, мы в ней не находим ни слова о чем-либо подобном.

8. Все эти и им подобные недостатки обезценивают главу о «построительной ассоциации» и заставляют признать совершенно неудавшейся попытку Бэна уяснить природу творчества, исходя из положений ассоциационизма.

Бэн возвращается к «построительной ассоциации» в другом своем сочинении: «Эмоции и Воля»[1]), составляющем вторую половину его большого

---

[1]) The Emotions and the Will, 3 ed. London 1875.

психологического трактата. Четвертая глава отдела о „Воле“ посвящена вопросу о волевом контроле над чувствованиями и мыслями; 9-й параграф этой главы говорит как раз о «построительной ассоциации», как одном из видов произвольного регулирования мышления. Однако, ничего существенно нового мы в этом отрывке не находим. Бэн повторяет, что построительная ассоциация не есть какой-либо новый закон ассоциации и что единственное, что в ней присоединяется к законам смежности и сходства, это деятельность воли, направляемой целью, к достижению которой человек стремится[1]). И опять остается вопросам, каким образом течение идей по законам смежности и сходства может создавать что-либо *по существу новое*, т. е. не совпадающее ни с прежними смежностями, ни с ранее установленными сходствами *и даже не состоящ е в установлении какого-либо нового сходства.* Ибо даже новое *звено* сходства между двумя элементами *не есть создание нового целого*, не есть „построение“, творчество в собственном смысле; прежде же установленные смежности и сходства суть как раз прямые отрицания творчества...

Вместе с тем Бэн старается отгородиться в данном вопросе от теории активности личности. Стремясь проследить *механизм* волевого действия на основе сенсуалистического динамизма, Бэн боится всякого вмешательства мыслящего *суб‘екта*,[2]) наивно смешивая его с «духом». Однако, уже самые термины, употребляемые им в данном случае (напр., «изобретающий») показывают, что дело не так просто, как ему хотелось бы представить.

Итак, мы можем сказать о Бэне, как ассоциационисте, следующее:

1) Его ассоциационизм в существенных пунктах отличается от той старой формы этой теории, какую она имела, напр., у Гертли и Д. Милля.

2) Главным отличием Бэна от этих мыслителей является то, что он старается использовать идею активности сознания, которую он понимает, однако, почти исключительно как физиологическую активность живого организма. Это его стремление позволяет ему достичь значительных результатов в об‘яснении низших, более элементарных процессов воли.

3) Кроме того, Бэн делает попытку свести на «ассоциацию» и все процессы творчества. Это его учение о «построительной ассоциации» терпит решительную неудачу, поскольку им совершенно не затрогиваются процессы *собственно творчества*, как умственного процесса. Бэн в этом учении выясняет собственно лишь некоторые пункты *волевого* процесса, сопровождающего творчество.

4) Учение Бэна об ассоциации подлежит всем тем упрекам, какие можно направить против сенсуалистического понимания умственной деятельности и ее продуктов. Анализ высших форм этой деятельности у него очень недостаточен.

---

[1]) Jbidem, 375.

[2]) «Чтобы пустить, говорит он, в ход энергию для схватывания или отвержения того, что ощущается как очевидно соответствующее или же очевидно несоответствующее чувствованиям или целям данного момента, нет необходимости ни в каком формальном решении духа, принимаемом на основании обдумывания или обсуждения, никакого специального вмешательства «я», или личности. Изобретающий видит несоответствие решения, и это последнее тотчас же исчезает из его поля зрения. А как только перед духом встанет что-либо подходящее, он бросается, как зверь на добычу».

5) Выгодную сторону его воззрений составляет то, что он ясно понимает необходимость признания (в рамках самого ассоциационизма) обоих принципов ассоциации, несводимых один на другой.

6) Однако, оба ассоциативных принципа—и смежность, и сходство—Бэн понимает слишком узко—преимущественно только как принципы *воспроизведения*.

Неудача об'яснения творчества приводит, в сущности, ассоциационизм Бэна к такой же безвыходной апории, к какой пришел Д. С. Милль в проблемах памяти и личности[1]).

---

[1]) Бэну принадлежит еще статья в Mind'e On association-controversies, специально посвященная защите ассоциационизма от некоторых возражений,—в частности со стороны Вундта и апперцептивной теории. Однако, разбор ее потребовал бы сопоставления ассоциационизма с учением об апперцепции и вышел бы за пределы задачи, поставленной нами в этой главе.

В. Н. ПЕРЦЕВ.

К вопросу об общинной собственности у древних германцев.

Большинство ученых (датчанин Olufsen, Hanssen,[1]) August v. Hasthausen, Roscher[2]), Brunner[3]), Schröder[4]) и др.) признают на низшей ступени земледелия существование общинной собственности на землю. Они опираются на старую схему трех хозяйственных ступеней (охотничьей, скотоводческой и земледельческой) и приписывают земледелию, даже в его примитивном виде, более позднее происхождение, чем скотоводству.

По теории указанных ученых общая собственность на землю начинается со скотоводством и простирается первоначально на пастбищные округа. Суб'ектом владения последними являлся первоначально не индивид, а некоторая совокупность. При этом древнейшая собственность на землю носила оккупаторский характер: она заключалась только в пользовании землей в течение более или менее долгого времени. Общинная собственность сохранилась и при примитивном земледелии. Раздел жатвы между всеми членами деревенской общины может быть и существовал в отдаленное время, но он рано уступил место разделу самого поля между отдельными семействами; однако, последние имели только право пользования землей в течение некоторого времени. Верховное право на землю считалось принадлежащим общине, которая осуществляла его, приказывая через некоторые промежутки времени бросать старые места поселения и переселяться на новые и подвергая их делению. Другие ограничения частного пользования землей—ограничение права наследования (Heimfallsrecht общины), общее пастбище на земле под паром, принудительный севооборот. Что касается до лугов и лесов, то они долгое время находились в общем пользовании. Предметами частной собственности ранее всего стали дом, двор и сад, затем полевые участки и уже затем луга и леса.

Против этой теории довольно рано начались возражения. Сущность их сводилась к следующему: земельная община возникла гораздо позднее, чем первоначально предполагали. Общинное землевладение возникло не при зарождении земледелия, а в эпоху, когда крестьянская свобода стала падать,

---

[1]) См. Hanssen. Agrarhistoriche Abhandlungen, 1880. Hannsen первый сообщил об открытиях Olufsen'a в Ansichten über das Agrarwesen der Vorzeit. 1835 и 1837.

[2]) Roscher. Ueber die Landwirtschaft der ältesten Deutschen (в Ansichten der Volkswirtschaft etc. 1861).

[3]) Brunner. Deutsche Rechtsgeschichte, B. I. 2 Auf., 1906.

[4]) Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 4 изд. 1902.

и крестьянское землевладение было заменено помещичьим. Finanzrat Albert держался того мнения, что общинное владение землей было навязано крестьянам клиром и дворянством в средние века. Как продукт крестьянской несвободы рассматривали общинное владение Mayer, Wirth, Anton. Но они отодвигали зарождение этой несвободы еще к первобытному времени. Наоборот, Wittich[1]) приписывал германцам времени Тацита частное землевладение; но это землевладение, по мнению Wittich'a, было крупным, основанным на рабском труде: мелкого же свободного крестьянства тогда не существовало. Fustel de Coulanges отрицал общую собственность на землю у франков после поселения их в Галлии[2]).

В мнении о позднем возникновении общины на западе значительную роль сыграл русский ученый Чичерин. Он указал на отсутствие древне-русской земельной общины и об'яснил появление общины в сравнительно позднее время фискальными нуждами русского правительства. Такое же принудительное происхождение хотели приписать и немецкой общине по аналогии с русской. И в ней хотели видеть «насильственный союз» (Herrschaftsverband), а не свободное товарищество.

Наиболее резкую критику теории общинного землевладения на первой ступени земледелия дал Rich. Hildebrand[3]). Он избрал пробным камнем для своей теории Тацита и Цезаря, давших в некоторых местах характеристику низшей формы земледелия. По мнению Hildebrand'a, ни Цезарь, ни Тацит не дают основания делать заключение о существовании у древних германцев общей собственности на землю. Hildebrand вооружается против наиболее авторитетного толкования Цезаря и Тацита, данного Schröder'ом и Brunner'ом.

По мнению последних, во времена Цезаря германцы еще были номадизирующим, ежегодно меняющим место жительства народом,[4]) с незначительными зачатками земледелия[5]) и с общинным правом на землю, двор и дом[6]).

При Таците номадную жизнь сменило оседлое землевладение[7]), дом и двор уже перешли в частную собственность, но полевая земля оставалась еще в общем пользовании[8]). Земля делилась на несколько участков, из которых один шел под пашню, а другие под пастбище. Ежегодно одна из частей под пастбищем обращалась в пахотную землю, а прежний участок пахотной земли шел под пастбище (arva per annos mutant). Обмен совершался, таким образом, между пахотной землей и пастбищем, а не между полевой землей и пустырем, как было при Цезаре. Кроме того, пахотная земля делилась между членами общины (...guos mof inter se secundum diguationem partiuntur).

Hildebrand—на основании, главным образом, слов Цезаря in pace nullus est communis magistratus—считал возможным утверждать, что у древних германцев не было никакого права собственности на землю—ни общего, ни

---

[1]) Wittich. Die Wirtschaftliche Kultur der Deutschen zur Zeit Caesars (Historische Zeitschrift, 1897). Его же. Die Grundherrschaft in Nordwestdeutschland, 1896.

[2]) Fustel de Coulanges. Le communau et le domaine rural à l'epoque franque 1890 г.

[3]) Rich. Hildebrand. Recht und Sitte auf verschiedenen Kulturstufen B l, 1896.

[4]) ...anno post alio transire cogunt (Caesar, De bello gallico).

[5]) Agriculturae non student (Ibidem).

[6]) Privati ac separati agri apud eos nihil est, neque longius anno remanere uno loco incolendi causa licet (Ibidem).

[7]) Veneti... inter Germanos potius referuntur quia domos figunt. (Tacitus. Germania).

[8]) Agri pro numero cultorum ab universis in vicem occupantur, quos mox inter se secundum dignationem partiuntur (Ibidem).

частного,—как во времена Цезаря, так и Тацита. Раз не было никакой принудительной власти, значит, не было и общего для всех права, т. е. никакого права, так как право только тогда остается правом, когда его предписания обязательны для всех. Следовательно, не могло быть и права собственности. Тогда существовало только право временного пользования землей, т. е. право сеять там, где вспахано, и право собирать жатву там, где посеяно. С прекращением запашки исчезало и право на землю. Его имели все и каждый, и никакая общественная власть не могла ограничить кого-либо, потому что ее еще не существовало. Была только общая оккупация земельной территории, которая имела в виду утвердить право всех на занимаемую землю, т. е право каждого отдельного лица, и не предполагала еще общей собственности на землю.

Это мнение Hildebrand'а вызвало справедливую критику Rachfall'я*), отстаивавшего существование общей собственности на землю у древних германцев. Критика Rachfall'я такова: сам Hildebrand говорит о праве всех и каждого на занятую землю. Где есть право на землю, никем не ограничиваемое, там есть и собственность, какого бы характера она ни была. В древней Германии существовал суб'ект, которому принадлежало право на землю, и этим суб'ектом была община; она давала организацию пользователям землей, контролировала их деятельность, побуждала к периодическим переселениям; поэтому есть все основания приписывать древней Германии общинную собственность на землю.

Hildebrand держится еще старой схемы трех хозяйственных ступеней.[1]) Земледелие даже и в низшей форме, по его мнению, возникло после скотоводства. При Цезаре главное богатство еще заключалось в стадах[2]). Земле-

---

*) Rachfall. Zur Geschichte des Grundeigentums, Jahrbücher für Nationaloekonomie 1900, и его же Zur ältesten Social-und Wirtschaftsgeschichte der Germanen.

[1]) Теория трех хозяйственных степеней, державшаяся очень долго и отчасти продолжающая еще держаться теперь, не может быть признана верной. Во-первых, редко существуют чистые хозяйственные формы, но почти всегда смешанные. Так, относительно скотоводства Ed. Hahn доказал, что оно не представляет самостоятельной хозяйственной формы. Пастухи не могут жить исключительно на продукты своих стад и должны искать помощи в земледелии и торговле. Точно так же низшая форма земледелия (Hackbau) почти всюду соединяется с охотою и рыболовством, а высшее земледелие немыслимо без рогатого и рабочего скота, т. е. соединено с скотоводством. Во-вторых, указанная схема и не исчерпывающа, потому что есть ступень, которую можно поставить ниже даже охоты и рыболовства. Охотничий и рыболовческий быт уже предполагают знакомство с некоторыми орудиями и потому не могут считаться самыми грубыми из всех состояний. Им предшествует состояние «собирателей» (Sämmler) уже готовых даров природы, которые живут простыми находками предметов растительного и животного царств. [Schurz. Urgeschichte der Kultur) называет такие народы народами с «усвояющим хозяйством» (aneignende Wirtschaft)]. Неверно также отожествление хозяйственных форм с культурными ступенями. Скотоводы, знающие молочное хозяйство, не стоят ниже низших земледельцев в культурном отношении. Обыкновенно они имеют довольно развитую поэзию, и многие из них обладают значительными богатствами. Только высшие земледельцы могут считаться культурнее скотоводов.

Наконец, принятая этой схемой последовательность в смене хозяйственных ступеней, часто противоречит действительности. Есть страны, где скотоводство или земледелие по условиям почвы и климата не могли развиться или появились слишком поздно. Такова Америка, которая до ее открытия европейцами не имела домашних животных (кроме ламы), и в которой совершился переход от охоты прямо к земледелию. Переход охотников в скотоводы Ed. Hahn считает даже прямо невероятным. Охотники, по его мнению, еще могли приручить некоторых диких животных, но для того, чтобы обратить прирученных животных в домашние (т. е заставить их размножаться в неволе), у них не могло хватить ни труда, ни терпения. Далее Hahn считает очень сомнительным переход от скотоводства к земледелию. У скотоводов обычным скотом является коза и овца. Рогатый скот—необходимое подспорье при высшем земледелии—играет у скотоводов подчиненную роль, и потому скотоводство не могло служить подготовительной ступенью к земледелию. Вернее даже, что во многих местах пастухи, как народ воинственный, сменили земледельцев, как народ мирных занятий.

[2]) На это указывает следующее место из Цезаря: Civitatibus maxima laus est. quam latissime circum se vastatis finibus solitudines habere.

делие имело тогда только побочное значение, и им занимались беднейшие, не имевшие собственных стад. При этом скотоводы, нуждавшиеся в большем количестве земель, наблюдали, чтобы земли не отвлекались под земледелие. Magistratus ac principes, говорит Hildebrand, потому делили землю для надобностей земледелия в ограниченном количестве (quantum et quo loco visum est), что боялись отвлечь от потребностей скотоводства и охоты значительные территории; потому же они не позволяли земледельцам более одного года оставаться на том же месте (transire cogunt). На этой ступени земледелием занимались только те, которые к этому вынуждались крайней бедностью. Земледельческие участки были настолько малы и находились такой короткий срок в пользовании родственной группы (gentes cognationesque hominum, qui una coierunt), что не допускали никакого деления, и ими пользовались (но не владели на праве собственности) сообща.

При Таците сопротивление со стороны скотоводов ослабело; они уже сознали невозможность для всего населения прокормиться одним скотоводством и более охотно предоставляли желающим заниматься земледелием. Появилась и возможность деления занятой земли (...quos mox inter se secundum dignationem partiuntur) вследствие увеличения земледельческих участков. Но права собственности на землю все еще не было. Оно возникло значительно позднее, в начале средних веков, и первыми земельными собственниками были богатые и знатные лица (короли, герцоги, князья, рыцари, чиновники и духовные), потому что только они имели власть и силу защитить свои земли.

Обращение к земледелию положило начало самой ранней зависимости бедных от богатых; источником этой зависимости была задолженность, так как бедные земледельцы вынуждены были брать скот в долг на время сельскохозяйственных работ (во время исключительного господства скотоводства, по мнению Hildebrand'а, задолженности быть не могло, так как ни у кого не могло явиться мысли брать скот в долг, чтобы выгонять его на пастбище).

Несколько ранее Hildebrand'а и подобно ему нуждами крайней бедности объяснял возникновение земледелия Meitzen[1]). Когда скотоводы почувствовали недостаток в земле, они стали принуждать своих слуг к возделыванию почвы. Сами же они решались прибегнуть к земледелию только в крайнем случае,—когда не могли достать скота или даже служить при чужом скоте. Но скоро бедные научились предпочитать верный земледельческий заработок службе у богатых номадов. Тогда последние стали всячески отклонять бедных от земледелия (цезаревское transire cogunt). Только демократизму тацитовых германцев удалось принудить знатных ослабить силу их сопротивления. Знатным удалось оставить под пастбищами еще главную массу земли; но плодороднейшие части уже отошли при Таците под нужды земледелия. Так возникла противоположность между Marke—некультурной землей, находившейся под пастбищами, лесами и пр.,—и Dorf полевой землей, в пределах которой каждое из семейств получило участок, достаточный для прокормления[1]). Таким образом у Meitzen'а так же, как и у Hildebrand'а, является противоположность между богатыми пастухами и бедными земледельцами. Но переход к земледелию вел, по мнению Meitzen'а, не к закрепощению земледельцев у скотоводов, а наоборот, к эмансипации бедных от богатых: бедные не должны были заплатить своей свободой за право заниматься земледелием, не пошли в экономическое и социальное подчинение скотоводам, а приобрели самостоятельный источник существования в земле и освободились от зависимости от богатых.

Несмотря на это различие, Meitzen и Hildebrand сходятся в одной основной ошибке: они рассматривают земледелие при скотоводстве, как отрасль

[1]) Meitzen. Siedlung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Hunen und Slaven, 3 Bände, 1895.

[1]) Из этих участков, по мнению Meitzen'а, позднее возникли гуфы.

труда, вынужденную крайней бедностью, как будто оно не могло возникнуть самостоятельно. К этому выводу о самостоятельном возникновении той формы земледелия, о которой говорят Цезарь и Тацит, приходит Rachfall. Земледелие цезаревских и тацитовых германцев возникло, по мнению Rachfall'я, не на развалинах скотоводства, а независимо от него, в той форме, которую Hahn называет Hackbau и которая главным образом направляла экономическую жизнь древних германцев. К такому заключению Rachfall'я приводит то обстоятельство, что у древних германцев смена мест жительства совершалась через год (или через более продолжительные промежутки времени), между тем как скотоводы кочуют, сообразуясь со сменой времен года. Это доказывает, что места поселения у древних германцев менялись независимо от потребностей скотоводства, и не оно, следовательно, было определяющим образ жизни занятием. В рассказе Тацита нет существенных различий от Цезаря, и оба писателя описывают сходные отношения. И Тацит и Цезарь одинаково устанавливают следующие факты: 1) у германцев не было частной собственности на землю (Цезарь: privati ae separati agri apud eos nihil est, Тацит: agri... ab universis occupantur) 2) поля делились между членами общины (Цезарь: magistratus ae principes... agri attribuunt, Тацит: quos mox inter se partiuntur), причем производившие раздел власти были только органами общины и производили раздел согласно древним обычаям; 3) земля менялась ежегодно и с ее сменой была связана перемена мест жительства (Цезарь: anno post alio transire cogunt, Тацит: arva per annos mutant). Rachfall отрицает оседлость древних германцев даже во времена Тацита. Слова Тацита о венетах: «Veneti... inter germanos potius referuntur quia et domos figunt» не доказывают еще оседлости германцев, так как дома могли ежегодно меняться. Нет никаких оснований предполагать экономический успех тацитовых германцев в сравнении с германцами Цезаря. И Цезарь, и Тацит указывают одинаково на типические признаки Hackbau: 1) разделение занятий по полам 2) отсутствие плуга даже в эпоху Тацита (neque ferrum quidem superest), 3) отсутствие связи между земледелием и скотоводством: скот был только мелкий (Тацит: numero gaudent), т. е. не тот, который употребляется при высшей форме земледелия, и эксплуатировался только для еды и молока, а не для земледельческих работ (Цезарь: maximam partem lacte atque pecore vivunt); на применение скота при земледелии нет никаких указаний ни у Цезаря, ни у Тацита; 4) общее владение землей с разделом ее между членами общины и частой ее сменой (цитаты из Цезаря и Тацита см. выше).

В дальнейшем переход к высшей форме земледелия совершился через посредство крупного рогатого скота. Рогатый скот был тем звеном, которое положило связь между Hackbau и скотоводством, благодаря чему возникло высшее земледелие. Употребление рогатого скота, в качестве рабочей силы (в древности лошадь не употреблялась при пахании) позволило мотыку преобразовать в плуг посредством прибавления горизонтальной палки, к которой привязывалось животное. А удобрение, доставляемое рогатым скотом, дало возможность возделывать в большом количестве хлебные растения (а не луковичные, как при Hackbau). Так рогатый скот, один из необходимых аттрибутов высшей формы земледелия,—втянул за собой в земледельческую технику и два других необходимых аттрибута высшего земледелия—хлебные растения и плуг. Переход к высшему земледелию устранил женщину от ее прежней роли главной участницы полевых работ и низвел ее хозяйственную деятельность, главным образом, до работ на дому. Сначала в полевом хозяйстве женщин заменили рабы, добытые путем военного захвата, затем в круг сельскохозяйственных работ постепенно стали втягиваться и свободные мужчины.

С переходом к высшему земледелию, который в Европе совершился около времени переселения народов, связано прекращение ежегодной смены земли, т. е. установление полной оседлости. Общинное владение землей при-

высшем земледелии постепенно разрушается. С одной стороны, *на ряду* с общинной землей появляется частное владение. Кто огораживал для земледелия необитаемый участок земли или часть никому не принадлежавшего леса, тот становился его наследственным собственником. Так постепенно образовывался и выделялся из общей массы свободных класс лиц, имевших земельное имущество вне общинной марки. С другой стороны, лица, обладавшие значительной силой, стали накладывать руку и на землю, находившуюся во владении общины. Особенное удобство для захватов представляла некультурная земля, находившаяся в пределах владения деревенской общины (у германцев Almende). Когда все перешли к оседлому образу жизни, осталась некоторая часть земли без определенных хозяев, состоявшая по преимуществу из лугов и лесов. Возникал вопрос, кому она достанется. Сначала на ней заводили самостоятельные хозяйства новые члены деревенской общины, которые платили за право пользования частями альменды старым (одальным) крестьянам чинш [1]). Но с течением времени на нее стали заявлять притязания знатные, какими в Западной Европе в первой половине средних веков были военные. Они или об'являли луга и леса заповедными угодьями и этим лишали крестьян возможности пользоваться ими, или же разрешали пользование альмендой, но под условием исполнения разного рода повинностей в пользу помещика. Таким образом права одальных крестьян постепенно превращались в сервитуты.

Не только некультурная, но и культурная земля постепенно переходила под верховную власть помещика. Бедные и социально незащищенные уступали свою свободу и свои права на землю сильным, способным оборонить и себя и других помещикам (коммендация). Последние не вступали в прямую хозяйственную эксплоатацию уступленных им земельных участков, но сохранив за собой верховную власть над ними, связанную с правом требовать с крестьян различного рода взносы, уступали их крестьянам для непосредственного хозяйственного пользования. Между помещиками и крестьянами устанавливались отношения несвободной аренды—несвободной потому, что крестьянин не мог отказаться от обработки своего участка земли. Вследствие этого взносы помещику за право эксплуатировать землю получали характер не арендной платы, а налогов.

Так военный класс, пользуясь тем влиянием, которое приобретала в эпоху личной и имущественной необеспеченности сила оружия, уничтожал общинную свободу и общинное владение землей. Вместо последних возникла власть помещика и помещичье землевладение. На место старого, давно уже исчезнувшего разделения труда по полам, явилось деление труда между военным классом помещиков, который взял на себя военную оборону земель, и мирным классом крестьян, взявших на себя земледельческий труд. Еще при Таците крестьянин был и воином, и земледельцем. Ко времени каролингов он уступает военные обязанности общественным верхам, а сам спускается на низ, к подневольному земледельческому труду.

---

[1]) Землей оставшейся альменды они сначала не имели права пользоваться. Это право принадлежало только одальным крестьянам. Но с течением времени различие между одальными и новыми крестьянами сгладилось, и все жители деревни получили право на альменду (Meitzen).

В. И. ПИЧЕТА.

Состав населения в господарских дворах и волостях Западной части Белоруссии в пореформенную эпоху.[1]

Челядь невольная. Огородники. Высший разряд сельского населения. Крестьяне-ремесленники, промышленники и отправлявшие специальные службы. Крестьяне тяглые. Крестьяне осадные. Господарское тягло.

Аграрные мероприятия Сигизмунда-Августа должны были существенным образом изменить экономическое и юридическое положение челяди невольной. Новые приемы хозяйства, новые задачи и цели в ведении хозяйства, стремление сделать его «предпринимательским», имеющим дело с большим по емкости внешним или внутренним рынком—делали невыгодным содержание челяди невольной согласно хозяйственным уставам дореформенного периода.

Содержать «челядь» на месячине в данное время, конечно, было мало целесообразно, так как выдаваемую ей месячину можно было утилизировать с большей выгодой для увеличения доходов господарского хозяйства. Да и сама челядь невольная, как хозяйственная единица, теряла свое прежнее значение, раз, согласно уставе о волоках, фольварочные волоки обрабатывались трудом крестьян, сидевших на тяглых волоках. Учитывая новые приемы ведения хозяйства, королевские ревизоры решились приспособить челядь невольную к новым хозяйственным условиям и стремились извлечь из этой рабочей силы возможно большую для хозяйства выгоду. Ревизоры сажали «челядь невольную» на землю и ставили ее в определенные экономические отношения к господарскому уряднику, как руководителю хозяйства. Благодаря этому, постепенно намечалось сближение «челяди невольной» с тяглым крестьянством—сближение, благодаря которому оба эти разряда сельского населения в хозяйственном отношении стали представлять нечто единое. Это сближение, в свою очередь, должно было отразиться и на законодательстве. Существование рабства по закону было в данное время сплошным анахронизмом, раз хозяйственные условия два разряда сельского населения сливали в один. Вот почему юридическая отмена рабства являлась очередным вопросом текущего законодательства. Это прекрасно сознавали и правительство, и шляхта, одинаково заинтересованные в отмене самого института рабства. Но с другой стороны, происшедшее сближение должно было

[1]) Настоящая работа, как и статьи, напечатанные в №№ 1 и 2—3 Трудов Белорусского Государственного Университета, являются главами третьей части работы «Аграрная реформа Сигизмунда Августа».

отразиться и на юридическом положении тяглого населения, усилить его юридическую зависимость от государства, содействовать его более реальному земельному прикреплению. В данном случае руководители господарского хозяйства, конечно, были очень озабочены тем, чтобы наличные рабочие силы не изменялись. Отсюда и вытекала необходимость более реального прикрепления к земле тяглого населения в сравнении с предыдущим временем.

Необходимость перемены в положении «челяди невольной», как рабочей силы, была понята королевой Боной, когда она вводила волочное измерение (в 1552—1555 г.г.) в Пинском и Клецком княжествах. При введении волочной померы ревизоры должны были считаться с наличностью „челяди" в господарских дворах. Правда, количественно ее было не много. При дворе Селецком числилось челяди невольной только 27 человек, из них мужчин 13 и женщин 14[1]). При Ставецком дворе было всего 22 души, из них 8 муж. и 14 жен.[2]). За Дружиловским двором числилось челяди невольной 16 чел.—по 8 душ обоего пола[3]). При дворе Стытычевском челяди числилось 40 чел. —24 мужчины и 16 женщин[4]). Кроме того, за Кнубовским двором числилось всего 20 чел: 11 мужчин и 9 женщин[5]). За Целковицким двором—5 чел. мужчин[6]). За Тетеревским двором числилось челяди 14 душ—11 мужчин и 3 женщины[7]). В Сеневском дворе числилось всего 13 душ: 11 мужчин и 2 женщины[8]). За двором Малевским числилось челяди „воспол с жонками неволными" 20 душ, из них 18 мужчин и 2 женщины[9]). Наконец, за Красноставским двором числилось всего 13 душ: 9 мужчин и 4 женщины. Затем в селе Вязовичи 11 душ: 6 мужчин и 5 женщин[10]). Такова была наличность дворовой челяди в имениях королевы Боны, лежавших в Пинском и Клецком княжествах. Вся эта наличная челядь была посажена на землю. Это не исключалось и предыдущими хозяйственными уставами. Только „прпробки" челяди в уставах разсматривались как исключение. В Писцовой книге Пинского и Клецкого княжеств они—общее правило. Ревизоры обоих княжеств отвели челяди невольной определенные душевные наделы. Эти земельные участки не всегда были одинаковы. Так, „челядь невольная" Селецкого двора, без различия пола, получила „прпробки" размерами по 9 моргов, разделенных на три поля[11]). К этим 9 моргам давалась надбавка в количестве 12 прутов. Челяди Ставецкого двора отвели 6 в. 18 м., так что приходится на одну душу тоже по 9 моргов. Но равенство в наделении землей было, вероятно, нарушено тем, что в числе 6 в. 18 м. попало 2 волоки грунту плохого[12]). Душевой надел челяди Дружиловского двора оказался немного больше 11,7 мор., но такое увеличение их надела об'ясняется весьма плохим качеством данной им земли[13]). Принимая во внимание, что в этот надел вошли и приусадебные земли, можно считать, что невольная челядь вышеназванного двора была поставлена в менее выгодные условия в сравнении с челядью

---

1) Писцовая книга, сост. Хвальчевским, стр. 41.

2) Jb. 43.

3) Jb. 103.

4) Jb. 169.

5) Jb. 171.

6) Jb. 228.

7) jb. 496.

8) Jb. 475.

9) Jb. 459.

10) Jb. 405, 412, 413.

11) Jb. 42.

12) Jb. 43.

13) Jb. 103.

других дворов. Так, челядь Стытычевского двора получила по 9 моргов, не включая сюда приусадебной земли, отведенной особо. Отведенный им грунт был на половину средний, на половину плохой, так что их 9 моргов не могут по качеству равняться 8 моргам Селецкого двора, состоявшим исключительно из средней по качеству почвы[1]). Точно так же и челядь Кнубовского двора получила по 9,9 мор., несколько выше нормы, обычной в этом случае. Несомненно, такое увеличение приходится об'яснить только тем, что отведенная им земля была сплошь „грунту злого“[2]). Челядь Целковичского двора получила по 10,7 м. и кроме того 17 прутов усадебной земли. Некоторое нарушение нормы об'ясняется тем, что на отведенный челяди невольной надел — 1 в., 23 м., 15½ пр. приходилось „грунту злого“ 1 в., 22 м., 25½ пр.[3]). Челядь невольная двора Тетеревского получила 4 в., 6 м. грунту среднего, вместе с усадебной оседлостью, т. е. по 9 м. на душу[4]). И челядь невольная двора Сенявского получила по 9 моргов, но разница та, что земля была вся сплошь грунту злого[5]). Точно так же и челядь двора Малевского получила по 9 мор. с той лишь разницей, что грунт был исключительно средний по качеству[6]). Таков же был размер пашни, отведенной челяди невольной Красноставского двора[7]), и челяди, приписанной к селу Вязовичи. Только в последнем случае качество отведенного грунта было далеко не одинаково. На 3,9 волок приходилось 1 в. 13 м. „плохого грунту“ 1 в. 21 м. грунту среднего[8]).

Таким образом, во владениях королевы Боны можно считать нормальным душевым наделом, отводимым челяди невольной без различия пола, 9 моргов. Но абсолютно равные наделы были относительно далеко не равны. Качество почвы было далеко не одно и то же. Правда, ревизоры иногда стремились сгладить образовавшуюся разницу путем увеличения надела, но так бывало далеко не всегда. Большею частью ревизоры держались чисто арифметического вычисления. При наделении «челяди невольной» землями ревизоры считались с существовавшими раньше челядскими «приробками». Несомненно, последние были оставлены за ними. Недаром в одном случае парубку была даже произведена отмена за отобранную у него землю[9]). Кроме того, челядь дворная получила земельные участки из количества отведенной для двора земли[10]). Все земельные участки отводятся „для невольной службы“. Этим как бы подчеркивается их юридическая неправоспособность[11]). С другой стороны, невольные паробки, посаженные на полном участке, владеют им на правах тяглой службы. Составитель Писцовой книги подчеркивает лишь, что „они из неволи не выпущены“[12]). Принимая во внимание, что челядь, сидевшая на моргованных участках, должна была работать три дня в неделю „с чем прикажут“ и выполнять и другого рода дворовые повинности, то на деле между обязанностями тяглой службы и невольной разницы не было никакой[13]). Благодаря тому, что характер тяглой

---

1) Jb. 170.

2) Jb. 172.

3) Ib., 228.

4) Ib., 496.

5) Ib., 476.

6) Ib., 459.

7) Ib., 405.

8) Ib., 412—413

9) Ib., 103, 228

10) Ib., 103.

11) Ib, 103, 170, 171.

12) Ib., 485.

13) Ib., 476.

службы и службы невольничьей, несомой прироблами, был одинаков,—разница между ними была только в размерах земельного надела, платеже чинша и добавочных повинностей. Вследствие малых размеров своего земельного надела челядь невольная, посаженная на землю, приближалась к состоянию „огородников", обедневших крестьян, лишенных возможности взять для эксплуатации больший по размерам участок земли. Справедливость этого утверждения можно подтвердить анализом данных, находимых в Писцовой книге бывшего Пинского старoства, составленной почти 10 лет спустя—в 1561—1566 гг., когда производилась вторичная, на этот раз правительственная, аграрная реформа. Писцовая книга знает разряды огородников и, перечисляя их, никогда не об'ясняет их происхождения. Очевидно, последнее уже игнорировалось и не имело больше никакого значения. Так, среди 12 огородников, приписанных к Ставецкому двору, можно найти 6 имен старых из числа невольников, посаженных на землю, когда Ставецкий двор находился во владении королевы Боны. Прежние невольники называются здесь только огородниками[1]). Остальные имена огородников—новые. Но «паробок» мог сидеть не только на огороднических моргах[2]). В его пользовании находились целые волоки. Фактически тогда исчезала всякая разница между „челядью невольной" и положением господарского крестьянина. И если бы составители Писцовой книги Пинского старoства изредка не отмечали юридического положения прежнего «паробка», то читатель Писцовой книги и не заметил бы, что некоторые из „паробков" были посажены на землю на полной волоке[3]). В другом месте составитель, перечисляя имена и наделы огородников, прямо указывает, что раньше эти огородники считались «невольными[4]).

Таким образом, в течение 60—66 гг. в господарских имениях исчезло состояние невольничества. Невольники, посаженные на огороднические волоки, приблизились в своем экономическом состоянии и повинностном отношении к господарским крестьянам.

Нет следов существования рабства и в Кобринской экономии, измеренной на волоки королевским ревизором Димитрием Сапегой в 1563 г. Писцовая книга отмечает большое количество огородников, но происхождение их остается неясным. Во всяком случае, можно предполагать без боязни впасть в ошибку, что некоторая часть огородников Кобринской экономии раньше принадлежала к дворовой челяди невольной. Не видно также сохранения челяди невольной при дворах господарских Гродненской экономии. То же следует сказать и относительно Берестейскаго старoства. Отсутствие в сохранившихся писцовых книгах указаний на существование особого класса рабов является лучшим указателем безполезности их с точки зрения хозяйственных интересов, хотя законодательство несколько отстало от жизни и признавало еще институт потерявшего всякое значение рабства.

Такое экономическое сближение с прочим населением, в свою очередь, должно было радикальным образом отразиться и на их юридическом состоянии. Должна же была, в конце концов, исчезнуть разница между «челядью невольной» и господарскими крестьянами. Впрочем, это юридическое исчезновение рабства идет гораздо более медленным темпом, чем намечался процесс экономического сближения челяди невольной с крестьянством. Когда вводилась аграрная реформа, институт рабства существовал. Статут 1529 года и его нормы относительно источников челяди невольной сохранял свою силу и значение. Но это было только теоретически. На деле же жизнь отменила

---

[1]) Писцовая книга I бывшего Пинского старoства, стр. 247.

[2]) Ib., 186.

[3]) Писцовая книга II, стр. 6.

[4]) Ib., 181.

некоторые из источников рабства по Статуту 1529 года. Так, можно говорить, что к половине XVI в. брак стороны свободной с несвободной не вел к рабству свободную сторону. Составитель Писцовой Книги Пинского и Клецкого княжеств, перечисляя челядь невольную, сплошь и рядом отмечает сохранение свободного состояния одной из сторон, хотя и состоявшей в брак с несвободной. Так, среди челяди невольной, приписанной к Ставецкому двору, встречаются свободные мужчины, сидящие на челядинских прироблах (Kaћrusza a mąsz yey wolney, Waszycza a mąsz yey wolney)[1]. Правда, Статут 1566 г. сохранил правило Статута 1529 г. о передаче, посредством брака с свободной стороной, несвободного состояния, но вероятно, в господарских имениях это правило не соблюдалось. Сохранившиеся инвентари господарских имений достаточно ясно это показывают. Среди челяди замка Радошковичи встречаем: «Тишка Рыкуньич, жона в него вольная, Рыкунья Барбара—невольна, муж в нее вольный, Ходор Губин, жона в него вольная [2].» Статуту 1588 года, изданному уже после проведения аграрной реформы, оставалось констатировать фактическое исчезновение рабства. По Статуту 1588 г.[3]) становились рабами только пленники. Наличные невольники могут быть посажены на землях на правах отчичей. Впрочем, в частновладельческих хозяйствах челядь невольная была выделена в особый разряд до начала XVII в. Исчезла же она окончательно только в господарских имениях, благодаря произведенной Сигизмундом-Августом волочной помере.

Кроме челяди невольной, на территории господарских дворов жили огородники. Они не платят никакого чинша, а лишь работают на господарском дворе, и это обстоятельство в повинностном отношении сближает их с тяглыми людьми. Огородники, конечно, находятся только там, где есть господарская пашня, где есть пахатная земля, которая не может быть ни отдана под крестьянские волоки, ни отведена под дворовую пашню. Впрочем, при некоторых дворах совсем не было особой запашки, и только отводилось несколько волок для потребностей фольварка. Вот эти-то волоки обрабатывались огородниками.[4]) Иногда огородники сажались на землю только потому, что отведенная господарская пашня была небольших размеров, и так как от ее эксплуатации не предполагалось получать какие-либо особенные доходы, то для ее обработки не приписывалось никаких крестьян. Такая пашня обыкновенно эксплуатировалась при помощи огородников.[5]) Для огородников отводились морги, лишние для господарской пашни; поэтому они были разбросаны по территории двора, лежали в трех и даже четырех местах.[6]) Во всех господарских дворах, о которых имеются данные, огородники количественно весьма ограничены. Видимо, в господарском дворе они не играют никакой роли. Так, за Селецким двором Пинского староства числилось огородников только 18 чел.,[7]) за Ставецким—12 чел.,[8]) Стытычевским 18 чел.[9]) На Дружиловском дворе было отведено для огородников три

1) Писцовая книга, сост. Хвальческим, стр. 43.

2) Д. А. М. Юст., т. I, стр. 108—111, 88.

3) Раз. XII, арт. 21.

4) Писцовая Книга Пинского Староства ч. II стр. 7.

5) Ibid, стр. 179.

6) Писцовая Книга Пинского Староства, ч. I, 115, 247.

7) Ibid, стр. 115.

8) Ibid, стр. 247.

9) Ibid, II, стр. 181.

волоки. К этим огородникам следует прибавить Прикладницких и Телковских батраков, в количестве семи человек, раньше приписанных к Пинскому замку.[1]) Огородники находились и при дворах Кобринской экономии, но количественно их было меньше, чем в Пинском старостве. Так, при фольварке Кобринского замка огородников было всего 5 человек, при дворе Вежецком—10, при дворе Черевачицком—20. Следовательно, всего огородников на всю Кобринскую экономию приходилось только 35 чел., а вместе с женами 70 чел. [2]) В таком же небольшом количестве находились огородники и при дворах Гродненской эномии. Так, за

двором	Котра	числилось	огородников . . .	20	чел. [3])
»	Скидель	»	» . . .	24	» [4])
»	Мильковским	»	» . . .	6	» [5])
»	Мосты	»	» . . .	8	» [6])
»	Новый Двор	»	» . . .	6	» [7])
»	Лабно	»	» . . .	24	» [8])
»	Перступь	»	» . . .	25	» [9])
»	Берзники	»	» . . .	10	» [10])
»	Квасовка	»	» . . .	20	» [11])
»	Красник	»	» . . .	12	» [12])
»	Вертилишки	»	» . . .	15	» [13])

Таким образом, во всей Гродненской экономии числилось 170 огородников. В Берестейском старостве огородники числились только за Берестейским замком в количестве 15[14]).

Приведенные данные, взятые из сохранившихся Писцовых книг, с достаточной ясностью указывают на то минимальное значение, которое огородники имели для организации господарского хозяйства.

Говоря об огородниках, устава о волоках рекомендует отводить каждому из них по три морга земли[15]). Конечно, это положение уставы нельзя считать обязательной для ревизоров нормой. Последние могли давать и большие земельные наделы в зависимости от наличного количества отрезков; но при определении повинностей приходилось считаться с размером повинностей, падавших на трехморговый надел. Вообще огороднические наделы по своим размерам значительно отличались друг от друга. Писцовая Книга Пинского староства знает наделы огородников в 6[16]), 10[17]) моргов и даже 1

---

[1]) Ibid, стр. 477. Так обр. на все Пинское староство приходилось 58 чел.; к этому количеству следует прибавить их жен, обязанных нести тягло, так что общая цифра тяглых огородников будет равна 116.

[2]) Писц. Кн. Кобр. Эк. 74, 107, 134.

[3]) Писц. Кн. Гродн. Эк. I, стр. 41.

[4]) Ib. 79.

[5]) Ib. 122.

[6]) Ib. 191.

[7]) Ib. 254.

[8]) Ib. 285—286.

[9]) Ib. 341.

[10]) Ib. 392.

[11]) Ib. 441.

[12]) Ib. 515.

[13]) Пис. кн. Грод. Эк. II, 142.

[14]) Документы изд. Арх. Ком. Моск. Арх. Юст. ч. I стр. 446.

[15]) Устава изд. Арх. Ком. стр. 16.

[16]) Писц. кн. Пин. Ст. ч. I стр. 117, 247.

[17]) Писц. Книга Пин. Стар. ч. II, стр. 181.

волоку[1]). Иногда к отведенному земельному наделу присоединялось некоторое количество прутов—от 3 до 10—«на приселенье»[2]). Такой излишек сверх нормы давался только, если отведенные морги были совсем плохого качества. Что же касается исключительного надела огородников в виде 1 волоки, то весь он состоял из земли, всей сплошь негодной по своему качеству. Впрочем, и этот волочный огороднический надел приближается к нормальным 6—10 огородническим моргам, так как на одной волоке сидело от 2 до 3 огородников. Иногда к огородническим моргам прибавлялись бесплатно сенокосы или же давались надбавки, как и прочим тяглым крестьянам, при чем размеры надбавок исключительно зависели от качества почвы отведенного огороднику участка. Не однообразны огороднические наделы и в Кобринской экономии. Здесь встречаются огороднические наделы в три морга, как это требовалось по уставе, в двенадцать моргов и девять моргов, включая сюда и место для постройки усадьбы[3]). Огородники, сидевшие на двенадцати моргованном участке, получили еще по одному моргу «на приселенье».

Что же касается земельного надела огородников Гродненской экономии, то

огородники двора Котра получали по 6 моргов на душу[4])
„ „ Скидели „ 6 „ „ „ [5])
„ „ Мильковского „ 6 „ „ „ [6])

Такой же надел получали огородники дворов Мосты[7]), Нового Двора, Лабно, Перстунь[8]). Огородники двора Берзники получили по 15 прутов для усадьбы и по 15 прутов в конце улицы. Кроме того, в их пользование было отведено в разных местах по 6 моргов земли[9]). И огородники Квасовки получили по такому же количеству моргов[10]). Равным образом, и огородники двора Красник были обезпечены таким же образом[11]). Но огородники двора Вертилишек получили по $6^1/_2$ моргов[12]). Таким образом, на протяжении всей Гродненской экономии надел огородников был почти одинаков, если не считать добавки $^1/_2$ морга в одном случае и отвода 15 прутов земли для усадьбы—в другом. Огородники Берестейского замка получили по 4 м. 11 пр. полевой земли и 8 м. 20 пр. надельной[13]). Таким образом, хотя нормы огороднических наделов в действительности не соответствуют нормам «уставы о волоках», но отклонения в сторону от них нельзя считать существенными. По всей вероятности, такой уклон в сторону от нормы диктовался какими либо местными хозяйственными соображениями.

Устава о волоках определяет повинности огородников применительно к трехморгованному наделу. Согласно уставе, от всякого огородника требуется барщинная пешая работа по 1 разу в неделю. Кроме того, их жены обязаны работать 6 дней в году во время жнитва или полотья на огородах. Эти

---

1) Ib. стр. 7.
2) Ib. стр. 181.
3) Писц. Кн. 41, Кобр. эк., 734, 107.
4) Писц. Кн. Гродн. Эк. I, 41.
5) Ib. 79.
6) Ib. 122.
7) Ib. 191.
8) Ib. 254, 285, 343.
9) Ib. 393.
10) Ib. 441.
11) Ib. 515.
12) Писц. Кн. Гродн. Эк. II, 142.
13) Документы Москов. Арх. ч. I, стр. 446.

нормы принудительной работы для огородников, конечно, принимались во внимание ревизорами, хотя иногда с заметными отклонениями в сторону. Огородники замкового фольварка Кобринской экономии несут повинности совершенно в полном соответствии с содержанием уставы—работать 1 день в неделю, и жены должны „жати, або полоти шесть дней»[1]). Черевачицкие огородники владели наделом в 4 раза большим против уставы. Поэтому и повинности их больше. Ревизоры экономии заставили огородников с 9 моргов нести тройную повинность. Что же касается излишка 4 моргов, оставшихся у огородников, то ревизоры обложили их чиншем в размере «трех грошей с каждого морга»[2]). Нормы работ Вежецких огородников вполне соответствовали принципам уставы[3]). Повинности огородников при господарских дворах, лежавших на территории Пинского староства, вполне совпадают с нормами уставы. Конечно, барщинная работа и женская толока увеличиваются пропорционально нормам надела[4]). И только повинности Стытычевского двора немного не соответствуют нормам уставы о волоках. Огородники получили по 10 моргов. За это они обязаны отправлять барщину в течение трех дней в неделю. Барщина, обыкновенно пешая. Кроме того, огородники обязаны доставлять ежегодно по 12 плотов дров. Что же касается работы женщин, то они отправляют толоку в течение 12 дней[5]). Такое отклонение в сторону от норм уставы, по всей вероятности, об'ясняется местными хозяйственными соображениями; но чтобы это отклонение в сторону от нормы было незначительно, ревизор уменьшил нормальную женскую толоку на 6 дней, и этим самым повинности одного огороднического тягла приблизил к нормам уставы о волоках. Устава о волоках не знает огородников, имевших только огород и усадебную землю в размере всего нескольких прутов. Такие огородники отправляли толоку в течение 9 дней[6]). Что же касается повинностей огородников Гродненской экономии, то нормы их вполне приближаются к уставу о волоках, впрочем, с маленьким отклонением в сторону. Огородники, сидевшие на 6 морговом наделе, обязаны работать пешими два дня в неделю на господарском дворе, но зато их жены работают на толоке 6 дней вместо 12, как это полагалось волочным уставом[7]). Но огородники двора Мосты несут повинности, вполне соответствующие нормам уставы[8]). Такие же повинности несли огородники дворов Новый Двор[9]), Лабно, Перстунь, Бервники, Квасовка, Красник, Вертилишки[10]).

Таким образом, при определении повинностей огородников в Пинском староство, Кобринской экономии, Гродненской экономии ревизоры считались с нормами и предписаниями уставы. Отклонения в сторону от нее весьма несущественны и являются исключением, а не общим правилом. По всей вероятности, эти отклонения вызваны какими либо местными условиями и обстоятельствами.

Высший разряд сельского населения составляли бояре, земли которых лежали вперемежку с владениями господарского крестьянства. Владея землями на разных условиях, господарские бояре, если права их на землю не вызывали решительно никаких сомнений, были обязаны нести военную

---

1) Рев. Коб. Эк., стр. 74.
2) Ib. стр. 108.
3) Ib. стр. 135.
4) Писц. кн. Пинск. ст. I, стр. 117, 247.
5) Ib., II, стр. 183.
6) Писц. Кн. Пин. Ст. II, 187.
7) Писц. Кн. Гродн. Эк. I, 42, 80, 122.
8) Ib. стр. 191.
9) Ib. стр. 254.
10) Ib. 285, 343, 391, 441, 516, II, 142.

службу «конем», подобно местным шляхтичам [1]). Только в том случае, если права бояр на землю не были доказаны, но ревизоры находили возможным отдать временно боярам те или другие земли, господарские ревизоры заставляли их платить чинш и отправлять разные повинности [2]). Конечно, подобное распоряжение было актом унизительным для боярства, и последнее всегда стремилось установить свое боярство и добиться отмены платежа чинша, ибо обложение платежами выделяло боярина из собственного боярского и приближало его к тяглому состоянию [3]). Точно так же стремление со стороны провинциальной администрации заставить бояр отправлять ряд повинностей совместно с волостью—тоже указывало на желание администрации трактовать бояр как тяглую массу, обязанную отправлять некоторые повинности. Конечно, чистая боярская служба этого не допускала, и естественно, что бояре стремились добиться восстановления нарушенных администрацией их прав [4]).

К высшему же разряду сельского населения следует отнести крестьян, державших волоки в качестве служек, «абы службу служковскую служили, ездити с листами его королевское милости и урядовыми там, где надобность Е. К. М. будет». Обыкновенно такие служки, согласно требованию уставы о волоках, сидят в господарских экономиях на двух волоках[5]). Впрочем, встречаются служки, сидевшие на одной волоке, но такое явление приходится считать скорее исключением, чем общим правилом[6]).

К высшему разряду сельского населения надо отнести и «путных бояр», сидевших в Кобринской экономии на одной волоке вместо двух, положенных уставой о волоках. Они освобождаются от работ, подвод, сторожи и всяких повинностей, но обязаны уплачивать «голыми пенязьми» определенное количество грошей. Это обязанности в мирное время. В военное время бояре не выплачивают никаких платов, но выставляют одного коня с двух волок —единицы, нормальной по уставу о волоках и несколько искусственной для бояр Кобринской экономии [7]). Но как мог выполнить данное ревизорское постановление боярин Валентый Матьясович села «Блудень Малый», сидевший только на одной волоке и не имевший никаких сотоварищей,—на это Писцовая книга Кобринской экономии ответа не дает, хотя требование выставлять одного коня с двух волок остается в силе и в данном случае[8]). Путные бояре были не при всех господарских дворах. Так, их нет ни в Пинском старостве, ни в Берестейском старостве. В других местностях, где можно отметить присутствие путных бояр, последние сидят на обычных двух волоках земли.

К четвертому разряду высшего сельского населения можно причислить «стрельцов», положение которых не менее определенно, чем путных бояр. Они должны, по господарскому указанию, «выходить на ловы и на войну"[9]). Положение их в Гродненской экономии вполне соответствует требованиям инструкции от 2 мая 1557. Они сидят на двух волоках: одной вольной, а с другой они обязаны уплачивать только «голый чинш»[10]).

---

[1]) АВК. XXIV passim

[2]) АВК. XXIV № 134

[3]) АВК XYIV № 115

[4]) АВК. XXIV № 137

[5]) Писц. кн. Кобр. Эк., стр. 119, 127, 203; П. кн. Пин. Ст. I, 135, 178, 225, 230; II, 528; П. К. Гр. Эк. I 40, 250, 372.

[6]) Писц. кн. Кобр. Эк., стр. 111; Писц. кн. Пин. ст. 1, 237;

[7]) Писц. кн. Кобр. Эк., ст. 203.

[8]) Ibid, стр. 244.

[9]) Устава о вол., ст. 4.

[10]) Писц. кн. Гр. Эк., 56, 75, 477, 487, 513.

С осуществлением аграрной реформы Сигизмунда Августа собственно волостное сельское население делилось на несколько групп, существенно отличавшихся друг от друга как своею численностью, так и характером повинностей, ими отправляемых. На основании сохранившихся ревизорских писцовых книг, сельское население делится на три разряда. К первому следует отнести крестьян-ремесленников, промышленников и несших специальные службы; ко второму и третьему—крестьян тяглых и осадных. Такое деление сельского населения существовало и в дореформенную эпоху, только во время реформы наличность всех этих разрядов была строго определена в соответствии с интересами господарского хозяйства. Первая группа населения в селах западных областей численно невелика. К таковому наблюдению позволяют придти данные сохранившихся ревизорских описаний. Так, в Кобринской экономии для этого разряда сельского населения всего было отведено 79 волок. На них сидели бобровники,[1]) бондари,[2]) будники,[3]) мурали,[4]) ковали,[5]) гуменники,[6]) осочники,[7]) подлазники,[8]) рыболовы,[9]) тесли,[10]) гонтари.[11]) Наибольшее количество волок было отведено под осочников—40 волок; второе место занимают бобровники и подлазники—по 8 волок; на бондарей и теслей было отведено по 5 волок; на будников, гонтарей и гуменников по 3 волоки, на рыболовов по 2 волоки, и, наконец, на муралей и ковалей по 1 волоке. Обыкновенно, все волоки были вольными. Так, в западной части Пинского староства в селах сидели на волоках плотники,[12]) гуменники[13]), подлазники[14]), осочники[15]), бондари[16]), бобровники[17]),колесники.[18]) Для выполнения ими соответствующих служб и повинностей ревизоры отвели 29 волок, из числа которых наибольшее количество—15 волок—было отведено под осочников,—на остальные разряды приходилось от 1 до 6 волок.

Те же группы сельского населения были весьма немногочисленны и в Берестейском старостве, на что уже было указано М. В. Довнар-Запольским.[19]) В Берестейском старостве можно отметить конюхов,[20]) бобровников,[21])

---

[1]) Рев. Кобр. Эк., стр. 46 (село Остромеч), 82 (село Суховичи), 86 (Село Богуславовичи), 49 (Уколиды).

[2]) Рев. К. Эк., стр. 95 (Станки), 118 (Столпы), 191 (Орабники), 202 (Добучин).

[3]) Рев. К. Эк., стр. 285 (Ходлин).

[4]) Рев. К. Эк., стр. 203 (Добучин).

[5]) Рев. К. Эк., стр. 119 (Теребешево).

[6]) Рев. К. Эк., стр. 118 (Столпы), 196 (Поросляпе), 92 (Батче).

[7]) Рев. К. Эк., стр. 34 (Козище), 43 (Стрыевичи), 173 (Слонимцы), 181 (Мощоная), 185 (Чахчи), 188 (Осовая), 193 (Льсяне), 276 (Иловск).

[8]) Рев. К. Эк., стр. 99 (Залесье), 187 (Осовая), 247 (Тихновичи).

[9]) Рев. К. Эк., стр. 193 (Льсяне).

[10]) Рев. К. Эк., стр. 108 (двор Черевачицкий); 124 (Данковичи), 176 (Микотичи).

[11]) Рев. К. Эк., стр. 92 (Батче).

[12]) Писц. Кн. Пин. ст. I, стр. 185 (Паршевичи), 267 (Посиничи).

[13]) Писц. Кн. Пин. ст. I, стр. 267 (Посиничи).

[14]) Писц. Кн. Пин. ст. I стр. 241 (Бродница), 267 (Посиничи), 385 (Гутово); II, стр. 113 (Бобровичи), 450 (Хвойно).

[15]) Писц. Кн. Пин. ст. I, стр. 287 (Велесница), 313 (Ксвятино), 327 (Заборовцы), 355 (Довечоровичи); II, стр. 113 (Бобровичи), 153 (Великая Гать), 167 (Малая Гать).

[16]) Писц. Кн Пин. ст. I, стр. 305 (Колодеевичи).

[17]) Писц. Кн. Пин. ст. I, стр. 403 (Великая Глинная), 168 (Городище); II, 275 (Красный Берег).

[18]) Писц. Кн. Пин. ст. I, стр. 305 (Колодезвичи).

[19]) Киевск. Унив. Известия 1898, II, стр. 5.

[20]) Д. А. М. Ю. I, стр. 251 (Новоселки), 252 (Крижки).

[21]) Д. А. М. Ю. I, стр. 255 (Збероги).

млынарей [1]) гуменников, [2]) лесника [3]). Наиболее многочисленной группой в Берестейском старостве были конюхи. В их распоряжении находилось 104 волоки; остальные разряды населения имели по 1—2 волоки. Благодаря этому, этот разряд населения совершенно тонул в море тяглого и преимущественно, осадного крестьянства.

В Гродненской экономии ревизоры посадили на волоки осочников[4]), бортников[5]), теслей[6]), гуменников[7]), стрельцов[8]), бондарей[9]), млынарей[10]), псарей[11]), ловчих[12]), муралей[13]), дойлид[14]), машталеров[15]), пекарей[16]), кухарей[17]), санников[18]), рыболовов[19]), колесников[20]), ковалей[21]), линников[22]), лазебников[23]), стрыхарей[24]), меловников[25]), медельников[26]);

---

[1]) Д. А. М. Ю. I, стр. 239 (Млашевичи), 338 (Михалки).

[2]) Д. А. М. Ю. I, стр. 379 (Воин).

[3]) Д. А. М. Ю. I, стр. 392 (Кролев Брод), 427 (Красники).

[4]) Писц. кн. Гродн. Эк. I, стр. 34 (Седельники), 95 (Малый Карасов), 135 (Солениково), 203 (Щука), 268 (Крупа), 277 (Заневиша), 358 (Марковичи), 374 (Богатыри), 376 (Курияновичи), 422 (Шембельево), 425 (Пруска).

[5]) Писц. кн. Гродн. Эк. I, стр. 86 (Сухой Скидель), 362 (Раковичи), 33 (Седельники), 36 (Зубовичи).

[6]) Писц. Кн. Гродн. Эк. I, стр. 47 (Обухово), 89 (Подлесье), 132 (Хойново), 407 (Побержане), 458 (Красна), 529 (Коеневичи); II, 460 (Завойки).

[7]) Писц. кн. Гродн. Эк. I, стр. 47 (Обухово), 102 (Капечево), 129 (Совонево), 206 (Микилевичи), 280 (Бриковичи), 290 (Ятля), 372 (Румейки), 400 (Шейна), 464 (Квасовка); II, стр. 147 (Вертилишки), 460 (Завойки).

[8]) Писц. кн. Гродн. Эк. I, стр. 55 (Завадичи), 76 (Щербовичи), 310 (Шорковичи) 418 (Ольшанка), 477 (Свислочь), 488 (Одла), 513 (Бараново), 562 (Жиличи).

[9]) Писц. кн. Гродн. Эк. I, стр. 47 (Обухово), 206 (Микилевичи), 263 (Глубокое) 307 (Колбашичи), 372 (Румейки), 417 (Величковичи), 468 (Ильковичи), 563 (Борисово), II, стр. 109 (Занеманье), 464 (Баранки)

[10]) Писц. кн. Гродн. Эк. I, стр. 83 (Некрашевичи), 374 (Богатыри), 410 (Лисково); 486 (Баличи).

[11]) Писц. кн. Гродн. Эк. I, стр. 98 (Ревковичи), 143 (Ошники), 146 (Наумово), 148 (Спусса), 574 (Каменный Мост).

[12]) Писц. кн. Грод. Эк. I, стр. 98 (Ревковичи), 148 (Спусса).

[13]) Писц. кн. Гродн. Эк. I, стр. 146 (Наумово), 417 (Величковичи); II, стр. 109 Занеманье).

[14]) Писц. кн. Гродн. Эк. I, 199 (Булаты), 303 (Тричевичи), 347 (Рачичи); II, стр. 109 (Занеманье), 147 (Вертилишки).

[15]) Писц. кн. Гродн. Эк. I, стр. 292 (Богатыри), 488 (Одла), 571 (Белоказы .

[16]) Писц. кн. Гродн. Эк. I, стр. 305 (Соловьи), 307 (Колбашичи).

[17]) Писц. К. Гр. Эк. I. стр. 307 (Колбашичи), 533 (Шеметенки), 560 (Здановичи), 573 Каменный мост), 585 (Шафраны).

[18]) Писц. Кн. Гродн. Эк. I, стр. 317 (Санники).

[19]) Писц. К. Гр. Эк I, стр. 323 (Скомрохово), 331 (Намейки), 410 (Лисково), 412 (Лымпя); II, 109 (Занеманье), 459 (Завойки).

[20]) Писц. К. Гр. Эк. I, стр 351 (Лойки), 362 (Раковичи); II, стр. 464 (Баранки), 472 (Белевичи).

[21]) Писц. Кн. Гр. Эк. I, стр. 410 (Лисково), 468 (Илковичи), 521 (Чуриловичи).

[22]) Писц. Кн. Гр. Эк. 1, стр. 458 (Красна).

[23]) Писц. Кн. Гр. Эк. I, стр 524 (Волотыня).

[24]) Писц. К. Гр. Эк. II, стр. 108 (Занеманье).

[25]) Писц. К. Гр. Эк. II, стр. 108 (Занеманье).

[26]) Писц. Кн. Гродн. Эк. II, стр. 108 (Занеманье).

кошовников[1]), пивоваров[2]). Наиболее многочисленным разрядом среди людей специальных служб были осочники, в распоряжении которых находилось 148 волок. Второе место занимали стрельцы—51 волока, далее шли рыбаки—41 вол., конюхи—31 вол., псари, посаженные на 24 волоки. Доминирующее положение всех этих разрядов об'ясняется особыми природными условиями Гродненской экономии, весьма благоприятными как для эксплуатации лесных богатств, так и для широко поставленного коннозаводства. Вообще природные богатства Гродненской экономии давали ревизорам полный простор для осады крестьян на специальных службах.

Составители уставы о волоках, конечно, считались с существованием особого разряда крестьян, несших специальные службы и отправлявших специальные повинности, и дали в ней только общие указания, предоставляя ревизорам в этом отношении некоторую свободу. Устава упоминает бортников, которые, кроме отправления своей бортницкой службы, вносили денежные платы в господарский скарб, «за въси повинъности, цынъши, овсы и сена» в том размере, в каком обыкновенно уплачивали эти платы осадные крестьяне. Эти платежи бортники обязаны уплачивать только в мирное время. В случае же выступления их на войну они освобождаются на этот год от всяких платов. Хотя Устава признает, что бортники освобождены господарским листом от натуральной повинности—постройки мостов—тем не менее, в случае все-таки отправления ее ими, они должны получить «Фолькгу в цыншах» в размере , указанном господарем[3]). Затем Устава упоминает о «конюхах седельных и иншых», получающих по 2 волоки для отправления конюшской службы. Во время отправления ими конюшской службы они свободны от всяких платежей и, кроме того, «на страву им и на вси потребы» они получают ежегодно по 4 копы грошей[4]). Упоминает Устава и о стрельцах, которые получают в свое распоряжение две вольных волоки, а третью они могут брать под условием платы чинша[5]). Кроме того, в добавочных статьях настоятельно рекомендуется осаживать стрельцов «межи тягълых людей, пересажаючы иншыми людми, иж бы не посполу седели»[6]). В 1558 году в инструкции, данной Сигизмундом II ревизорам и мерникам, положение стрельцов было значительно изменено. Вопреки Уставе, стрельцы теперь должны были быть осаживаемы только на 2 волоках, из которых одна должна быть освобождена от всяких платов, а с другой в господарский скарб имеет поступать такой же податок, как и с волок осадных, с той лишь разницей, что они освобождены как от натуральных взносов, так и отправления натурой подводной повинности, и других «потяглей»[7]). Что же касается осочников, то они получают в свое пользование по две волоки, «вольных от цынъшу и всяких потяглей»[8]). Далее, Устава разрешает ревизорам осаживать на одной большой волоке, для потребностей господарского двора, ремесленников, которые освобождаются от всяких других повинностей, кроме своей специальной службы[9]). Наконец, Устава упоминает о млынарях, в распоряжение которых отводится одна волока, с которой они обязаны нести «тесельскую службу» 2 дня в неделю[10]).

---

[1]) Писц. Кн. Гродн. Эк. II, 113 (Кошовники).

[2]) Писц. К. Гр. Эк. I, 310 (Ростовляне); II, 459 (Завойки).

[3]) Устава, арт. 2.

[4]) Ibid., арт. 3.

[5]) Ibid, арт. 4.

[6]) Ibid, стр. 48.

[7]) Ibid, стр. 53—54.

[8]) Ibid, арт. 6.

[9]) Ibid, арт. 39.

[10]) Ibid, стр. 51.

Получив такие общие указания, ревизоры руководились ими при производстве аграрной реформы. Так, бобровники Кобринской экономии были осажены на 1 волоке. Они освобождались от обязанности выходить на работу, за что, впрочем, были обязаны «платить в год до рук лесничего тую же повинность». Кроме того, они еще уплачивали пенязи за толоку и бочку жита. В Кобринской экономии с одной бобровницкой волоки, плохой по качеству почвы, уплачивалось 53 гроша, а с волоки «среднего грунта»—67 гр... Свободные от барщины и от платежа осады, бобровники вместо платы за последнюю были обязаны «псы и сети свои к ловлению бобров ховати».[1]) Бобровники Пинского староства сидят на одной волоке земли. Платы-же пинских бобровников были неодинаковы и зависели от местные хозяйственных условий—качества почвы. Осадные люди села Городища уплачивали в господарский скарб 66 грошей. Бобровники, за вычетом осадного в размере 30 грошей, вносили в скарб только 36 грошей. Бобровник села Великая Глинная сидел, как посадные люди, на земельном наделе по качеству почвы чрезвычайно безплодном, почти никуда негодном, как характеризует качество почве составитель Писцовой Книги Пинского староства. Осаженный на землей бобровник, наравне с этими осадными людьми, вносил в господарской скарб 42 гроша.[2]) Бобров вники Берестейского староства все осажены на одной волоке «грунту подлого». Осадные люди уплачивали в скарб 83 гроша. В состав этой платы входили и обычные осадные пенязи в размере 30 грошей, от которых бобровники по общему принципу были освобождены. Следовательно, платежи бобровников Берестейского староства определялись в 53 гроша.[3])

Бортники в Гродненской экономии сидели на одной волоке, но, вопреки уставе о волоках, не вносили в скарб никаких платежей, а только отправляли свою бортницкую службу. Это существенное отступление от уставы было предпринято по постановлению ревизора Григория Воловича, старосты мстибоговского, о чем составители писцовой книги сочли нужным заметить, словно для оправдания столь значительного отступления от предначертаний уставы о волоках.[4])

Осочники Кобринской экономии сидели, вопреки уставе, только на одной волоке. Некоторые из них взяли себе еще добавочную волоку, но с уплатой однако 83 грошей, при полном освобождении от каких бы то ни было натуральных повинностей.[5]) Пинские осочники находились далеко не в одинаковом положении. Одни из них были посажены на двух волоках,[6]) тогда как другие сидели только на одной волоке, свободной от всяких платежей.[7])

Осочники Гродненской экономии большею часть сидели на двух волоках,[8]) но в то же время там же было осажено небольшое количество осочников на 1 волоке.[9])

Рыболовы в Кобринской экономии осаживались на одной волоке.[10]) Аналогично было их земельное обеспечение и в Гродненской экономии.[11]) Волоки, конечно, были свободны от всяких платежей, и повинности их, в

[1]) Рев. Кобр. Экон., стр. 83, 87.

[2]) Писц. Кн. Пин. Ст., ч. I, стр. 108, 405.

[3]) Докум. Моск. Арх. ч. I стр. 256.

[4]) Писц. Кн. Гродн. Эк. I, стр. 32, 36, 86, 362.

[5]) Рев. Кобр. эк. I, стр. 181, 187, 193.

[6]) Писц. Кн. Пин. ст. I, стр. 287, 309, 325; II, стр. 113, 153, 167.

[7]) Писц. Кн. Пин. ст. I, стр. 355.

[8]) Писц. Кн. Гродн. Эк. I, стр. 32, 33, 36, 95, 136, 277, 358, 374, 376, 432, 435.

[9]) Писц. Кн. Гродн. Эк. I, стр. 203.

[10]) Рев. Кобр. Эк., стр. 193.

[11]) Писц. Кн. Гродн. Эк. I, стр. 323, 331, 410, 412; II, стр. 109, 459.

определению ревизора Гродненской экономии, заключались в ловле рыбы в озерах Гродненской экономии (ku spawowaniu ciągnienia niewodu w jeziorach niewodnystwa Grodzienskiego).

Народившиеся в довольно большом количестве стрельцы в Гродненской экономии, в полном соответствии с изданной в 1558 г. инструкцией, сидят на 2-х волоках, из числа которых одна свободна от платежей, а другая оплачивается в размере платежей, поступавших в скарб с одной осадной волоки[1]). Только в одном случае в руках стрельца оказалось 6 волок на чинше. Это было вызвано особыми условиями. Новый стрелец раньше был пушкарем и владел землями в количестве 3-х волок, данными ему на вечность, и, кроме того. в его распоряжении было три волоки, данных ему «до живота» королевой Боной. В виду того, что, согласно господарскому распоряжению, в Гродненской экономии не надо было осаживать пушкарей, ревизор отдал ему 6 волок на службе стрелецкой с уплатой чинша «до пауки его королевской милости»[2]).

Ловчие, близкие к стрельцам по своему повинностному положению, были осажены в Гродненской экономии только на 1 волоке, свободной от всяких других платежей. Повинность их заключалась в том, что, «водле стародавного обычаю», они должны были ходить «в ловы с псы»[3]). Многочисленные в Берестейском старостве конюхи были осажены на 2-х волоках, вольных «от плату всяких инних повинностей». Помимо своей конюшской службы— в случае приезда господаря в Берестье, они обязаны давать ему стацию «зо всего десятку своего конюского яловицу одну, барана одного, кур десятеро, сиров десять, яиц копу, масла горшок, гороху бочку, круп бочку»,[4]) а также «повинни вежу одну замку Берестейского в пять стаен замковых будовати». Близкие к конюхам по повинностям машталеры в Гродненской экономии все были осажены на 2 волоках, свободных от каких либо платежей[5]).

Часть гродненских псарцов осажена на двух волоках. Составитель писцовой книги делит их на две группы: к первой относит псарцов, живущих при господарском дворе; вся эта группа псарцов свободна от уплаты каких-либо повинностей. Ко второй группе относятся псарцы, живущие своими домами. В их распоряжении находится только одна волока, свободная от платеж и повинностей. С другой волоки псари обязаны уплачивать «готовыми пенязьми» по 1 копе 37 гр. за все повинности[6]). С другой стороны, некоторая часть псарей была осажена на 1 вол., с которой приходилось уплачивать «голый чинш»[7])

Что же касается крестьян-ремесленников, то, за немногими исключениями, все они, в полном согласии с уставой о волоках, сидели на 1 волоке. Так, все бондари в Кобринской экономии, Пинском старостве и Гродненской экономии были осажены на 1 волоке[8]). В аналогичном положении находились мурали Кобринской и Гродненской экономии [9]). На одной же волоке сидели ковали в Кобринской и Гродненской экономиях [10]), но плотники

---

[1]) Писц. Кн. Грод. Эк. I, ст. 55, 76, 310, 418, 477, 488, 562.

[2]) Писц. Кн. Грод. Экон. I, ст. 513.

[3]) Писц. кн. Гр. Эк. I, стр. 98, 148.

[4]) Д. М. А. Ю. I, стр. 253.

[5]) Писц. кн. Гр. Эк, 1, стр. 292, 488, 571.

[6]) Писц. кн. Гр Эк. I, стр. 98.

[7]) Писц. кн. Гродн. Эк. I, стр. 143, 146, 168, 574.

[8]) Рев. Кобр. эк., стр. 95, 118, 191, 202; Писц. к. Пин ст, I, стр. 305; Писц. К. Грод. эк. 1, стр. 47 206, 263, 307, 372, 417, 468, 536; II, стр. 109 и 164.

[9]) Рев. Кобр. эк., стр. 203; Писц. К. Гродн. Эк. I, 146, 416; II, 109.

[10]) Рев. Кобр. эк. I, стр. 119; Писц. К. Грод. Эк. I, 410, 468, 521.

в Кобринской экономии были осажены на 2-х волоках[1]), свободных от платежей. Плотники же пинские все были осажены на 1 и 2 волоках[2]). В таком же положении находились и плотники Гродненской экономии[3]). Но столяры в той же экономии были осажены как на двух, так и на одной волоке[4]). Замковые гончары в Кобринской экономии осаживались исключительно на одной волоке[5]). На одной же волоке сидели и гуменники в Кобринской и Гродненской экономиях[6]) и Берестейском старостве. Аналогично было положение и Кобринских и Пинских подлазников [7]), пинских и гродненских колесников[8]). На одной волоке сидели также и кобринские будники[9]) Так же были обеспечены землей и пекари в Гродненской экономии[9]), но кухари в той же экономии оказывались сидящими то на одной, то на двух волоках[10]), причем в немногих случаях одна волока отдавалась в чинш. На двух волоках были осажены и пивовары Гродненской экономии[11]), но санники, выделывавшие сани и выполнявшие разные работы, касавшиеся господарской «обозни», сидели на одной волоке[12]). И линники были осажены на одной волоке, свободной от платежа чинша только на время работы. Если же они не были заняты выполнением лежащих на них повинностей, то они были обязаны уплачивать чинш, равный чиншу с осадных волок[13]). Наконец, на одной же волоке) сидели в той же экономии меловники, что известь палят,[14]) седельники[15], кирпичники[16]), млынари[17]), обязанные также работать на господарском дворе два раза в неделю в качестве плотников; и только в случае незнакомства с плотничьими работами они уплачивают соответствующий чинш[18]). На одной же волоке были осажены мельники и в Берестейском старостве и отчасти в Кобринской экономии[19]).

Итак, перечисленные выше представители специальных служб и особых повинностей большею частью были обеспечены землей, за немногими исключениями, в полном соответствии с общими указаниями волочной уставы. Только в одном случае можно отметить серьезное расхождение ревизора с волочным уставом. Так, ревизоры Гродненской экономии разрешили млынарям уплачивать чинш в том случае, когда они не были знакомы с плотничьим ремеслом. Такой замены волочная устава не знает.

---

1) Рев. Кобр. Эк. I, стр. 124 и 170.

2) Писц. кн. Пин. ст. I, 185 и 267.

3) Писц. Кн. Гродн. Эк. I, стр. 47, 89, 132, 407, 458, 529; II, 460.

) Писц. Кн. Грод. Эк. I, стр. 200, 303, 347; II, 10?, 147.

5) Писц. Кн. Кобр. Эк., стр. 92.

6) Писц. Кн. Кобр. Эк.. стр. 118, 196; Писц. Кн Гродн. Эк., 1, 47, 102. 129, 206, 280, 290, 372, 400, 464; II, 147, 461; Д. А. М. Ю. I, стр. 572.

7) Писц. Кн. Кобр. Эк., стр. 99, 187, 247; Писц. Кн. Пинск. ст. I., 241; 267, 375, II, 113.

8) Писц. Кн. Пин. ст. стр. 305; Писц. Кн. Гродн. Эк. I, стр. 351, 362: 472.

9) Писц. Кн. Кобр. Эк. стр. 285, 131. Писц. Кн. Грод. Экон. I, стр. 305, 307.

10) Писц. Кн. Гродн. Эк. 1, стр. 307, 533. 560, 573, 585.

11) Писц. Кн. Грод. Эк. I стр. 309; II, стр. 459.

12) Писц. Кн. Грод. Эк. I, стр. 317.

13) Писц. Кн. Грод. Эк. I, стр. 458.

14) Писц. Кн. Грод. Эк. II, стр. 108.

15) Писц. Кн. Грод. Эк. II, стр 108.

16) Писц. Кн. Грод. Эк. II стр. 108.

Писц. Кн. Гродн. Эк. I стр. 83. 374, 410, 486.

18) Д. А. М. Ю. I стр 239, 332.

19) Рев. Кобр Эк стр 108.

Розданные сельскому населению волоки были не одинакового качества. Поэтому ревизоры для уравнения, по качеству почвы, наделов давали надбавки, правда, небольшого размера, впрочем иногда доходившие до 5 моргов на один участок.

Несмотря на стремление литовско-белорусского правительства при помощи аграрной реформы индивидуализировать владение землей и тем самым уничтожить старые формы землевладения, это было достигнуто только отчасти. Рядом с волоками, бывшими в держании одной рабочей семьи, оказались волоки, находившиеся в коллективном держании. Всех этих держателей с полным правом можно считать сябрами по отношению друг к другу. Сябринные сочетания были очень разнообразны. С одной стороны, сябрами были взрослые сыновья по отношению к своему отцу. Иногда сябрами бывали братья по отношению друг к другу. Но чаще всего встречается коллективное владение на родственной основе, в котором можно видеть последние остатки сябринных отношений, вызванных несением общих повинностей и коллективной затратой труда для эксплоатации тех или других природных богатств. Быть может, сохранение правительством коллективных форм держания волок было вызвано невозможностью посадить все крестьянство на землю для несения тех или других повинностей, или его нехозяйственностью, его бедностью, благодаря которой большинство сельского населения оказывалось не в состоянии держать волоку в индивидуальном владении.

Все эти сложные формы земельных отношений следовало бы для большей отчетливости представить в процентных отношениях друг к другу; но это невозможно выполнить даже по отношению к тем территориям, для которых сохранились соответствующие ревизорские документы. Дело в том, что составители ревизорских книг иногда ограничиваются лишь только общим перечислением держателей волок, без детального указания, на какой службе отдана та или другая волока. Такие пропуски особенно часты в Ревизии Кобринской экономии и Писцовой книге Пинского староства. Сравнительно реже они встречаются в Писцовой книге Гродненской экономии. Благодаря этому, вопрос о том, какое держание являлось преобладающим, коллективное или индивидуальное, остается открытым.

Итак, в господарских староствах и экономиях разряд людей, несших специальные службы и отправлявших особые повинности, в общем был незначителен, поскольку об этом можно судить на основании сохранившихся ревизорских описаний, и количество их определялось условиями места и потребностями господарского хозяйства. Указанные разряды были осажены на землю, за немногими исключениями, в полном соответствии с волочной уставой. Случаи отступления весьма редки и сделаны по усмотрению ревизора, по всей вероятности, в зависимости от каких-либо местных условий и соображений. Введение волочной померы не убило коллективного землевладения. Семейное владение волокой, владение сябрами—встречаются довольно часто. Видимо, ревизоры не могли радикальным образом изменить сложившихся порядков и отношений.

(Продолжение следует).